جامعة الأزهر
كلية أصول الدين بالقاهرة

شرح الإرشاد

لتقي الدين المقترح المتوفى سنة ٦١٢ هـ

تحقيق ودراسة

إعداد

فتحي أحمد عبد الرازق

المدرس المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية - بنين -
جامعة الأزهر بالقاهرة

لنيل درجة العالمية (الدكتوراة) في العقيدة والفلسفة

إشراف

أ. د/ محمد شمس الدين إبراهيم سالم
الأستاذ المتفرغ بالكلية
وعضو مجمع البحوث الإسلامية .

أ. د/ السيد محمد الأنور حامد عيسى
الأستاذ بالكلية .

١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م .

* بسم الله الرحمن الرحيم *

* المقدمـــة *

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد ، وعلى آلـــه وصحبـــه أجمعين .

أما بعـــــد :

فقد كانت مباحث الألوهية مجالا خصبا للأفكار والتيارات العقليـــة منذ قديم الزمان ، ولقـــد حاول المفكرون فى مختلف العصور القديمة خوض هذه المباحث ، فما استطاعوا أن ينتجـــوا تصـــورا يليق بالبارى ـ تعالـــــى ـ

وما قدروا الله حـــق قـــدره

ولقد من الله ـ تعالى ـ على البشـــرية منذ فجر التاريخ ، فأرسل الرسل مبشرين ومنذرين ، وأوحى اليهم بتبليـــغ الناس ربوبيتـــه وكمالـــه واستحقاقـــه الألوهية والعبادة وحده وما شـــرع لهم من الدين إرشـــادا لهم إلى مصالحهم فى الدنيا والآخـــرة .

وقد كانت رسالة نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ خاتمـــة هذه الرسالات وناسخة لما قبلهـــا من الشـــــرائع .

وقد اشتمل القرآن الكريم وكذلك السنة النبوية على شـــرح العقيدة الإسلامية وبيـــان أصول الدين ، وأحكام العبادات والمعاملات ، وإرشاد الناس إلى مصالحهم .

وفى صدر الإسلام لم يتعرض السلف الصالح لمباحث الألوهية بالتدقيقات الخفيـــة والتفريعات العميقة ، ولكن لما كانت رسالة الإسلام للعالمين عامـــة وكثرت الفتوحـــــات فقد دخـــل فى الإسلام خلق كثير على اختلاف أجناسهم ومعتقداتهم وأفكارهم وثقافاتهـــــم ، وكان لزامـــا على المسلمين التعامل مع هؤلاء بالتعرض لشرح تعاليم الإسلام لهم أو لتنـــاول معتقداتهم السابقـــة بالرد ، أو للتصدى لهجماتهم الفكريـــة على الإسلام ، أو لتبليغ دعـــوة الإســـــلام إلى تلك الأمم مختلفة الأجناس ، فاقتضت هذه المرحلة من تاريخ الإســـــلام الاتصال بشتى ثقافات الأمم ومعتقداتهم لفهمها وتحصيلها ، والتسلح بأسلحتهم للتعامـــل معهـــم .

وفى هذه الظروف كانت مباحث الألوهية مجالاً خصباً للمناقشات والمساجلات والجدال ،

وقد تناولها المسلمون بجدية بالغة دفاعا عن الغيبين أو دعوة إليه فظهرت المذاهب الإسلامية ، ودارت أكثر بحوثهم ومساجلاتهم حول مباحث الألوهية ، وتعرضوا لكثير من التفريعات العميقة بالبحث والدرس مما نتج عنه أضخم تراث فكرى من النظريات المتناسقة المتكاملة والبحوث العقلية الدقيقة ءلم تطمع أمة من الأمم فى إنتاج مثله كما ولا كيفا .

وقد ظفر علماء أهل السنة بقدر وفير من إنتاج هذا التراث الضخم ، فارتفعت فى مجال بحوث الألوهية أسماء أعلام أهل السنة كابن كُلّاب والقلانسى والأشعرى والماتريدى وعلماء ما وراء النهر والباقلانى والأستاذ الإسفراييني وابن فورك والجوينى والغزالى والشهرستانى ، والفخر الرازى وغيرهم كثير .

وقد أنتج كل منهم من التراث ما ينوء بحمله الرجال .

وقد أصيب الفكر الإسلامى بفقد كثير جدا من هذا التراث ، ولم يصلنا سوى قدر ضئيل من هذه المؤلفات بلغ مكانة عالية فى نفوسنا ، فاتجه إليه الطلاب بالدرس والتحصيل .

ولما كان الإمام الجوينى يمثل فهما واعياً لمعتقدات أهل السنة الأشاعرة فى مرحلة نضوج مذهبهم ، فقد كانت مؤلفاته أبرز المؤلفات التى توجه إليها الطلاب لتحصيل مذهب أهل السنه الأشاعرة :

وكان أشهر كتب الجوينى التى تيسر للطلاب الحصول عليها هو كتاب الإرشاد ، ولهذا الكتاب قيمة علمية كبيرة ؛ لما يحويه من دقائق الكلام وعاليه فى غير تطويل ولا اختصار ، ولكونه ممثلا لمذهب الجمهور من أهل السنة الأشاعرة .

ولكن هذا الكتاب يتوقف فيه الباحثون والطلاب كثيرا ، ويصعب عليهم فهمه ؛ لعمق معانيه ، ودقة مباحثه وتفريعاته .

فهو فى حاجة إلى من يتعرض له بتوضيح معانيه ، والكلام على دقائقه وتحرير أدلته ، وشرح مسائله .

وقد توفر لهذا الكتاب عدد يليق به من الشروح

فألهمنى الله تعالى . أن أتجه إلى شرح من هذه الشروح ليكون موضوع بحثى ودراستى لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) فى العقيدة والفلسفة من كلية أصول الدين بالقاهرة ،

فوجدت أن المتاح من هذه الشروح كتاب نكت الإرشاد لابن دهاق م سنة ٦١٦ هـ وهو كتاب ضخم فى خمسة مجلدات كبيرة ، خرج به مؤلفه عن كونه شرحاً للإرشاد إلى موسوعة فى بحوث العقيدة والفلسفة ، فخرج عن حاجة الكتاب إليه ،

كما وجدت شرحاً للإرشاد لأبى بكر محمد بن عبد الله بن ميمون م ٥٦٧ هـ وهو شرح فى نظرى لا يفى بحاجة الإرشاد المشار إليها،بالإضافة إلى أن المتيسر منه صورة عن نسخة خطية واحدة موجودة بمعهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة لم أطمئن لصلاحيتها للتحقيق لعدم وجود نسخ أخرى •

فهدانى الله تعالى ـ أن أظفر بكتاب شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح م ٦١٢ هـ ، ووجدت فيه الحاجة المنشودة لكتاب الإرشاد ، فقد شرط الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح على نفسه تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ، والكلام على نكته وقسمته ، كما شرط على نفسه الالتزام بمسائله ، وعدم الخروج عنه إلى تأليف كتاب غيره ،فاستخرت الله تعالى وتقدمت لتسجيله فى كلية أصول الدين بالقاهرة لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) فى العقيدة والفلسفة •

وقد وجدت لهذا الكتاب نسختين خطيتين فى القاهرة ، ولما لاحظت حداثة نسخهما بحثت فى كل مكان عن نسخ أخرى وبذلت كثيرا من الجهد والوقت فظفرت بصورة لنسخة خطية من السعودية ، وصورة لنسخة خطية من بريطانيا ، كما تأكدت من خلو خزانة القرويين بفاس / المغرب ، ومكتبة جامعة ليدن بهولندا من نسخة لهذا الكتاب وذلك بعد الاتصال بهما •

ولم أقصر لحظة فى البحث عن نسخ أخرى لكتاب ،فاضطررت الى إخراجه بأربع نسخ حصلت عليها ، وقد مَنّ الله تعالى علىّ فاستقام النص بهم ، ولم أحوج إلى نسخ أخرى •

وقد اشتمل بحثى هذا على مقدمة وقسمين وخاتمة •

خصصت المقدمة للحديث فى أهمية الموضوع العلمية وسبب اختيارى له •

أما القسم الأول فهو فى الدراسة ويشتمل على بابين :

الباب الأول : عن الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح وفيه فصلان :

الفصل الأول : فى عصر الإمام تقى الدين المُقْتَرَح من النواحى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية •

والفصل الثانى : فى الحديث عن حياته ، وفيه تناولت بالبحث والتحقيق اسمه ، ألقابه ، كنيته ،أسرته ، مولده ، موطنه ، أخلاقه وسيرته ، ثقافته ، مصادره وشيوخه ، وفاته ،جهوده العلمية بإبراز مؤلفاته وجهودة فى التعليم وتلاميذه •

أما الباب الثانى : ففى الحديث عن الكتاب ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : فى التعريف بالكتاب وقد تناولت فيه بالبحث تحقيق نسبة الكتاب ، تحقيق اسم الكتاب ، منهج الشيخ المُقْتَرَح فى الكتاب بالإضافة الى عرض موجز لكتاب الإرشاد والتعريف به وبمؤلفه ، النسخ الموجودة للمخطوط ووصفها ، منهجى فى اختيار النسخ ، منهجى فى التحقيق .

أما الفصل الثانى : ففيه الدراسة عن الكتاب بتناول كل مسائله بالعرض والشرح والتحليل ، معلقا عند الحاجة بالنقد أو مبرزا جهود المؤلف والشارح ، مضيفا عند الحاجة آراء العلماء أو المذاهب فى المسألة .

وأما القسم الثانى : ففيه وضعت نص الكتاب محققا ومعلقا عليه عند الحاجه لذلك .

وأما الخاتمة : فقد ذكرت فيها نتائج البحث وما أردت أن أوصى به من يسلك هذا الطريق .

وختمت البحث بذكر المراجع التى اعتمدت عليها فى بحثى ، وذكرت فى كل مرجع بيانات الطبع ـ اسم المطبعة ومكانها ورقم الطبعة وتاريخ الطبع ـ ورتبتها ترتيبا هجائيا وفقا لألقاب المؤلفين وذكرت فى كل مؤلف اسمه وتاريخ وفاته مقدما القرآن الكريم وكتب السنة الصحاح .

ثم فهرست تفصيليا لأبواب الكتاب وفصوله ولمحتويات البحث .

وإنها لخطوة على الطريق الذى اختاره الله تعالى لى يعلم الله كم بذلت فيها من جهد ، أسأل الله العلى القدير أن تكون خطوة موفقة ، وأن تكون بداية لخطوات أخرى موفقة .

وأخيرا أتوجه بآيات الشكر والعرفان إلى أساتذتى الأجلاء بقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة ، فمنهم فتحت لى آفاق البحث والدراسة ، وعلى أيديهم خطوت وأخطو خطوات العلم ، ومنهم أفدت التوجيه والنصح .

وأخص بالذكر علمين جليلين من شيوخى وفقنى بهما الله تعالى ـ لإخراج هذا البحث هما أستاذى الجليل فضيلة الأستاذ الدكتور / محمد شمس الدين إبراهيم سالم عضو مجمع البحوث الإسلامية والأستاذ المتفرغ بالكلية وفضيلة الأستاذ الدكتور / محمد الأنور حامد عيسى الأستاذ بالكلية ، فقد نهلت من علمهما الغزير، وأفدت من توجيهاتهما

السديدة ، وتعلمت من خلقهما وتقواهما ، أسأل الله العلى القدير أن يوفقنى إلى الاقتداء بهما علما وخلقا وتدينا ،

جزاهم الله تعالى عنى خير الجزاء

كما أشكر لكل من نصح لى ووجهنى من الأخوة الزملاء ، كما أشكر لإدارة عمادة شئون المكتبات بجامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية ومكتبة جامعة كمبردج ببريطانيا ومكتبة جامعة ليدن بهولندا وخزانة جامعة القرويين بفاس وكل من عاوننى فى الاطلاع على كتاب أو شرائه .

والحمد لله رب العالمين

* * *

فتحى أحمد عبد الرازق

* القسم الأول *

الدراسة

يشتمل هذا القسم على بابين :

الباب الأول : عن الشيخ تقي الدين المُقْتَرَح

الباب الثاني : عن الكتاب

* * *

* الباب الأول *

الإمام تقي الدين المُقْتَرَح

يشتمل هذا الباب على فصلين :

الفصل الأول : في عصر الإمام تقي الدين المُقْتَرَح

الفصل الثاني : في حياته

* * *

* الفصل الأول *

عصر الإمام تقي الدين المقريزي

أولا : عصره من الناحية السياسية

ثانيا : عصره من النواحي الاجتماعية والاقتصادية

ثالثا : عصره من الناحية الثقافية

* * *

أولا : عصـــــره من الناحيه السياسية •

عاش الشيخ المقترح زمن الدولة الأيوبية فى مصر فعاصرها منذ قيامها ، وعاش فـــى ظلها ، واتفق أن توفى قبيل نهايتها ، فقد ولد الشيخ المقترح فى سنة ٥٦١ هـ وتوفـى فى ســنة ٦١٢ هـ ،

وقد قامت الدولة الأيوبية فى مصر فى سنة ٥٦٤ هـ ، واستمرت إلى سنة ٦٤٨ هـ •

وفى حياة الشيخ المقترح عاصر أحداثا جسيمة تتمثل فى أن مولده شهد نهايـــة الدولـــة الفاطمية فى مصر كما شهد صباه قيام الدولة الأيوبية ، وعاش شبابه فـــــى أوج استقرارها وأوج انتصارات صلاح الدين الأيوبى ، وشهد ت وفاته حقبـــة مــــن التفكك والضعف والاضطراب فى بنيان الدولة الأيوبيـــة إيذانا بنهايتها •

وأود أن أذكـــر بعض الأحداث التى عاصرها الشيخ فى هذا العصر •

وتجدر الإشارة إلى أن قصـــة استيلاء الأيوبيين على مصـــر قصة طريفـــة لم يكن يتوقعها صـــلاح الدين نفســـه ، أود أن أذكرها •

وفى البداية أنبه الى أن المؤرخيـــن قد اهتموا بالبحث عن السلالـــة الأيوبيـــــة ، ولكن قد اكتنف هذه السلالـــة الغموض فلم يتضح للمؤرخين بيقين أكثر من أن هـــــذه الأســـــرة تنحدر من أصل كردى (١) ، وأن شاذى جد صلاح الدين كان يعيـــــش فى بلدة دُوِيْن من بلاد أذربيجان من جهة أرّان وبلاد الكرج (٢) .

قال ابن خلكان ,, ولقد تتبعت نسبتـــهم كثيرا فلم أجد أحدا ذكر بعد شـــاذى أبا آخر ، حتى انى وقفت على كتب كثيرة بأوقاف وأملاك باسم شيركوه وأيوب فلــــم أر فيهما ســـوى شيركوه بن شاذى ، وأيوب بن شاذى لا غير ,, (٣)

---

(١) كان شاذى جد صلاح الدين من الأكراد الروادية ، والروادية بطن من الهَذَبانية ، وهى قبيلة كبيرة من الأكراد • راجع : وفيات الأعيان لابن خلكان ٧ / ١٣٩ باعتناء د • إحسان عباس ط / دار صادر / بيروت •

(٢) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة ، موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية / د • أحمد شلبى ٥ / ١٦٥ / ط ٦ / مكتبة النهضة المصرية / ١٩٨٣ م .

(٣) راجع : وفيات الأعيان ٧ / ١٤٠ •

أما عن قصة تمكن صلاح الدين الأيوبى من الاستيلاء على مصر وقيام الدولة الأيوبية فنأذكر :أن شاذى جد صلاح الدين كان له صديق فى دوين اسمه بهروز ، وحدث أن هاجر بهروز إلى العراق حيث عمل فى خدمة السلطان مسعود بن غياث السلجوقى (١) ، وفى هذا البلاط لمع نجم بهروز فأسند له السلطان ولاية بغداد ، وأقطعه مدينة تكريت - قرية مشهورة بين بغداد والموصل - وفى هذا المجد لم ينس بهروز صديق صباه شاذى ، فاستدعاه هو وأهله وجعله حاكما على تكريت بالنيابة عنه ، وكان مع شاذى ولداه نجم الدين أيوب (٢) - والد صلاح الدين - وأسد الدين شيركوه (٣)

وحدث أن مات شاذى بعد فترة فتولى مكانه أبنه الأكبر نجم الدين ، ولكن حدث خلاف بين شيركوه وبين أحد بطانة بهروز المقيمين فى تكريت فقتله شيركوه مما أثار غضب بهروز ، فأرسل بهروز حاكما جديدا إلى تكريت ، وعزل نجم الدين وطلب منه أن يسلمه السلطان وأن يهاجر من تكريت هو وأهله .

وفى قلعة تكريت - وقبل أن يغادرها نجم الدين ولد صلاح الدين الأيوبى (٤) سنه ٥٣٢ هـ (٥)

وقد اتجه نجم الدين أيوب عقب خروجه من تكريت سنة ٥٣٢هـ إلى الموصل مستعينا بصديقه عماد الدين زنكى (٦) ، وفى رحاب عماد الدين زنكى ازدهرت الأسرة الأيوبية وأصبح نجم الدين وأخوه شيركوه من خيرة القواد .

---

(١) راجع موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٦٥ .

(٢) ولد نجم الدين أيوب فى قرية يقال لها أَجْدَ انَقَان على باب دوين ، وهذه القرية جميع أفرادها أكراد روادية . راجع : وفيات الأعيان ٧/١٣٩-١٤٠ .

(٣) راجع : تاريخ الشعوب الإسلامية/ كارل بروكلمان ٣٥٠ ترجمة أمين فارس ، منير البعلبكى ط ٧ / دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٧ م .

(٤) صلاح الدين الأيوبى : الملك الناصر صلاح الدين أبو المُظَفَّر يوسف بن أيوب ابن شاذى . راجع : وفيات الأعيان ٧/١٣٩ .

(٥) راجع : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى/د . حسن إبراهيم حسن ٤/١٠٤ ط ٢/ مكتبة النهضة المصرية/١٩٨٢م ،موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٦٦ .

(٦) راجع : تاريخ الإسلام السياسى ٤/١٠٤ .

وحدث أن استطاع عماد الدين الاستيلاء على بعلبك من الأسرة البورية فعين نجم الدين حاكما عليها [١]، وحدث بعد مقتل عماد الدين أن تنازع أولاده على السلطة ، وكان من أبرزهم نور الدين الذى ضم شيركوه إليه . وفى أثناء هذا النزاع لم يقو نجم الدين على الاحتفاظ ببعلبك ، بعد أن ترك أولاد عماد الدين إمداده بما يقوى به نفسه فاضطر إلى تسليم بعلبك إلى الأمراء البوريين [٢] ، فأكرمه البوريين وعينوه قائداً لقوات الشام [٣]، وفى ذلك الحين تغلب نور الدين بن عماد الدين زنكى على منافسيه واتسع سلطانه ، فخرج ليضم الشام ليطوق الصليبيين ، وكان شيركوه على رأس قواته التى هاجمت دمشق ، وكان شقيقه نجم الدين على رأس القوات البورية المدافعة عن دمشق ، فاستسلم نجم الدين لنور الدين للرغبة العامة فى تطويق الصليبيين ، وعاد نجم الدين إلى ظل أسرة عماد الدين زنكى [٤] .

وبعد ان تمت السيطرة لنور الدين على حلب ودمشق تطلع إلى مصر ، وقد شجعه على ذلك فوضى الوزارة فى مصر إبان عهد الخليفة الفاطمى العاضد ٥٥٥ ـ ٥٦٧ هـ فأرسل نور الدين ثلاث حملات إلى مصر بقيادة شيركوه وابن أخيه صلاح الدين :

وكانت الأولى سنة ٥٥٩ هـ استجابة لطلب شاور بن مجير وزير العاضد فى مصر ، وكان قد هرب إلى الشام من وجه ضرغام بن عامر اللخمى واستنجد بنور الدين ، وقد قضت هذه الحملة على ضرغام ، ولكن شاورا لم يوف بوعده لنور الدين ـ وكان قد وعده بأن يقوم بنفقات الحملة ، وأن يعطيه ثلث خراج مصر جزية سنوية ـ بل خانه بأن استعان بالصليبيين على نور الدين فمدوا له يد المساعدة ، وحاصروا جيش شيركوه فى بلبيس ، ولكن نور الدين أعد العدة لمهاجمة الصليبيين فى الشام ؛ فاتفق الفريقان على رجوع شيركوه عن مصر سنة ٥٥٩هـ [٥] .

---

(١) راجع موسوعة التاريخ الإسلامى ١٦٧/٥ .

(٢) راجع المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع المصدر السابق ١٦٨/٥ ، تاريخ الإسلام السياسى ١٨٩/٤ ـ ١٩٠ .

وقد كانت الحملة الثانية سنه ٥٦٢ هـ وقد حضرت إلى مصر لمقاومة الصليبيين الذين عادوا إلى مصر بناء على طلب شاور ليثبتوا عرشه الذى كان يهتز تحته ، وقد حدث بين الصليبيين والحملة الثانية لنور الدين معركة البابين - وكانت معركة كبرى - وفى البداية انتصرت جيوش نور الدين بقيادة أسد الدين شيركوه ، لكنها لم تتبع المهزومين الذين اتجهوا صوب القاهرة بل اتجهت نحو الإسكندرية لحمايتها من زحف وارد من صقلية ، أما شيركوه فقد اتجه بقطعه أخرى من الجيش إلى الصعيد بعد ان استخلف عليها ابن أخيه صلاح الدين فى ألف فارس، فنزل عليه شاور ومعه الملك مرى - ملك الفرنج - فقام معه أهل الثغر واستعدوا لقتال شاور، فحصرهم شاور حتى قل الطعام عندهم ، فتوجه إليهم شيركوه وقد حشد من العربان جموعا كثيرة ، واتفق أن هجم نور الدين على القدس ، فتم الاتفاق بين جيش نور الدين وبين الصليبيين على الرجوع عن مصر مرة أخرى على أن يبذل إليهم شاور خمسة آلاف دينار ، ونفذ الاتفاق .

أما الحملة الثالثة فقد كانت سنة ٥٦٤ هـ وكان سببها أن خلافا وقع بين شاور والفرنجة ، لأنه لم يوف لهم بما تعهد به إليهم من أموال فهاجم الفرنجة مصر واحتلوا بلبيس ، وحينئذ اتصل الخليفة العاضد سراً بنور الدين بن عماد الدين زنكى ، وطلب عونه ضد الصليبيين وضد شاور ، فحضر شيركوه ورفض صلاح الدين الحضور مع الحملة لما أصابه فى الحملات السابقة ، ولكنه أذعن للضغوط وقبل الحضور مع الحملة، وحدث أن تظاهر شاور بالترحيب بالحملة وذهب لاستقبال شيركوه ولكن صلاح الدين قبض عليه ، وصدرت أوامر من الخليفة بالقضاء عليه فقتل (١) ، واسندت الوزارة فى مصر إلى شيركوه سنه ٥٦٤ هـ ، ولكن شيركوه مات بعد شهرين أو ثلاثة فآلت الوزارة إلى صلاح الدين (٢)، وباستلام صلاح الدين الوزارة فى مصر بدأت شمس العصر الفاطمى فى الغروب ودخلت مصر فى عصر جديد آلت فيه إلى أحضان المذهب السنى .

وقد بدأت سلطة صلاح الدين فى مصر فى ظل الخلافة الفاطمية لكنه لم يسقطها إلا فى سنه ٥٦٧ هـ (٣) ، وكان مركز صلاح الدين فى هذا العهد فى غاية الحرج لأنه أصبح وزيراً للخليفة الفاطمى الشيعى وفى نفس الوقت نائباً عن نور الدين السنى

---

(١) راجع الحملات الثلاث فى : الخطط المقريزية لتقى الدين أبى العباس أحمد المقريزى ١/ ١٧٤-١٧٥ ط ٢/ ١٩٨٧ الناشر مكتبة الثقافة الدينية ، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥١ ، تاريخ الإسلام السياسى ٤/ ١٨٩-١٩٣ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/ ١٦٨-١٦٩ .

(٢) راجع تاريخ الإسلام السياسى ٤/ ١٠٥ ، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٢ ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية / كلود كاهن ٢٤٩ ترجمة بدر الدين قاسم ط ٣/ ١٩٨٣ م .

(٣) راجع موسوعه التاريخ الإسلامى ٥/ ١٦٩ .

فاضطر إلى الدعاء لهما فى الخطبة (١) وأخذ يعد العدة للانفراد بالسيطرة على مصر فظهر منه العدل بين الناس ، كما ظهر منه التسامح بين أتباع المذهب الشيعى والسنى وسوى فى معاملته بين أتباع الديانات المختلفة ، كما رفع المظالم ، وخفف الضرائب عن المصريين وبذل الأموال ، واستحوذ على حب الناس وتقديرهم له باتخاذه المواقف الحازمة من الصليبيين ، ورده بعنف عدوانهم على دمياط وهجومه عليهم فى معاقلهم (٢)

وما أن استحوذ صلاح الدين على حب المصريين ، وتمكن من اتخاذهم له زعيما ، واستقر الأمر فى يده • حتى فكر فى القضاء على الخليفة الفاطمى العاضد •

واتفق أن كان العاضد مريضا منزويا فى بيته مسلوب السلطة (٣) ، فدبر صلاح الدين لاسقاطه ،وقد تردد فى بادىء الأمر فى إعلان عزله ، وإسقاط الخلافة الفاطمية ، ولكنه انتهى إلى عزله ، فأوعز إلى أحد أتباعه أن يعلن عزله فى أحد المساجد ، ليرى رد فعل الجماهير إزاء عزله ، ولكن أحدا لم يحرك ساكنا ، فأمر صلاح الدين جميع خطباء المساجد أن يفعلوا ذلك فى الخطبة التالية ، وكان ذلك فى سنه ٥٦٧ هـ (٤)

وبعد هذه الخطوة سار صلاح الدين فى خطوات تثبيت دولته الجديدة فخطب للخليفة المستضىء بالله العباسى تأكيداً لانتهاء العهد الفاطمى وإلحاق مصر بالخلافة العباسية ، وعزل القضاة الشيعة ، وأقام قاضياً شافعياً فى القاهرة ، وأنشأ المدارس الشافعية فى مصر (٥)

ولاح فى ذهن صلاح الدين مشكلة كبرى هى نور الدين زنكى الذى أحضره إلى مصر فى حملاته الثلاث نائبا لقائدها ، وقد تطلع صلاح الدين إلى التخلص منه فشعر نور الدين بذلك وانتهى الأمر بسيطرته على صلاح الدين (٦)

---

(١) راجع تاريخ الإسلام السياسى ٤/٥ ١٠

(٢) راجع : موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٧٠ ـ ١٧١ •

(٣) راجع : المصدر السابق ٥/١٧١ •

(٤) راجع : موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٧١ •

(٥) راجع : المصدر السابق ٥/١٧٢ •

(٦) راجع : تاريخ الإسلام السياسى ٤/١٠٥ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٧٢ •

وحدث أن مات نور الدين زنكى فى سنة ٥٦٩ هـ [١]، وحينئذ فتح الله على صلاح الدين وآتاه الملك والسلطان ، وحدث من العجائب ما لا يتوقعه صلاح الدين .

فبعد موت نور الدين زنكى خلفه ابنه إسماعيل الذى نودى له بالسلطان وقد كان فى الحادية عشرة من العمر ، وكانت الوصاية عليه موضع نزاع بين كمشتكين الأتابك وشمس الدين محمد بن عبد الله بن المقدم [٢].

وفى ذلك الوقت كان سيف الدين غازى بن قطب الدين مودود بن عماد الدين زنكى ـ ابن عم إسماعيل ـ مستبدا بالموصل ، وشمس الدين على بن الداية على قلعة حلب [٣] ، ولم يكن صلاح الدين حتى ذلك الوقت أعظم شهرة من هؤلاء .

ولكن كانت حركة التنازع خطيرة والفرنجة يتحينون الفرص ، والمتنازعون يلجئون للفرنجة طالبين العون .

وفى وسط هذا النزاع بين قواد نور الدين زنكى رأى ابن المقدم بدمشق ان كفة كمشتكين رجحت فاستطاع ان يسجن ابن الداية ويستولى على حلب ، لكنه خاف عاقبة ذلك ، فأرسل إلى سيف الدين غازى يطلب منه الحضور إلى دمشق لحمايتها من كمشتكين ، ولكن سيف الدين لم يستجب له فأرسل هذا يدعو صلاح الدين لذلك ، وأيد الخليفة العباسى هذه الدعوة فزحف صلاح الدين إلى الشام سنة ٥٧٠ هـ ، وخاض فى الشام بعض المعارك كتب له فيها النصر ، فدانت له الشام فيما بين سنتى ٥٧٠ ـ ٥٧٢ هـ وامتد نفوذه إلى الموصل، ثم استولى على حلب سنه ٥٧٩ هـ .

وثبت صلاح الدين سيطرته على الشام بإحسانه إلى الأمراء المهزومين وتصالحه مع بعضهم ومنحه لهم المال والاقطاع فكتب له الخليفة العباسى بالولاية على مصر والشام [٤] .

وحينئذ تطلع صلاح الدين الى توسيع سلطانه فاستعاد كثيرا من البقاع بالشام كانت تحت يد الفرنجة ، كما استعاد الأرض المقدسة ، وأرسل أخاه طوران شاه الى شواطئ شمال أفريقيا فاستولى على سواحل طرابلس

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع تاريخ الإسلام السياسى ٤/١٠٧ـ١٠٩ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ٥/١٧٨ .

وتونس حتى مدينة قابس من التوماندييين سنه ٥٦٨ هـ ، ثم أرسله إلى بلاد النوبة فاستولى عليها ، ثم بعث به إلى اليمن فاستولى عليها سنه ٥٦٩ هـ ، وكذلك الحجاز (١) .

وبهذا اتسعت مملكة صلاح الدين ، وقوى سلطانه ، وصار زعيما لعدة ممالك فى الشرق الأوسط ، على الرغم من إرادته فقد رفض الحضور إلى مصر بين قادة الحملة الثالثة التى أرسلها نور الدين زنكى لتأديب شاور - الوزير المصرى - والفرنجة .

وبعد أن روينا قصة صلاح الدين والأيوبيين وكيف أنهم صاروا الى حكم مصر أود أن أروى شيئاً من أحداث بقية العصر فأذكر أنه قد حدث أن توفى صلاح الدين الأيوبى بدمشق سنه ٥٨٩ هـ ودفن بها (٢)، وبعد وفاة صلاح الدين بدأ يدب الضعف فى بنيان الدولة الأيوبية ، ولاحت بوادر الانهيار ، فقد قسمت المملكة بين أولاد صلاح الدين وأخوته وغيرهم من فروع الأسرة الأيوبية ، فصارت السلطنة العامة لابنه الأفضل - أكبر أولاد صلاح الدين - كما صارت له دمشق ، وجنوب سوريا ، وصارت مصر لابنه العزيز ، وحلب لابنه الظاهر ، وصارت العراق وديار بكر للعادل - شقيق صلاح الدين - وتولى باقى أفراد الأسرة حماة وحمص وبعلبك واليمن وبقية الممالك (٣)

وحدث نزاع بين أفراد الأسرة الأيوبية فرجحت كفة العادل على منافسيه فاستولى على دمشق سنة ٥٩٢ هـ من الملك الأفضل ، واستولى على مصر سنة ٥٩٦ هـ من المنصور بن العزيز ، واستولى على شمال العراق وعين من أولاده من حكمها باسمه ، ومات العادل سنة ٦١٥ هـ ، وبعد موته تولى أبناؤه السلطان على نحو ما تم بعد موت صلاح الدين ، واستمر سلطان هذه الممالك فى يد أبناء العادل حتى سقوط الدولة الأيوبية ، وكانت مصر فى هذا الحين المركز الرئيسى للدولة الأيوبية بزعامة أولاد العادل منذ وفاة الملك الأفضل وحتى نهاية الدولة الأيوبية بمصر سنة ٦٤٨ هـ (٤)

---

(١) راجع : تاريخ الإسلام السياسى ١٠٧/٤ - ١١٠ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ١٧٩/٥ .

(٢) راجع : المصدر السابق ١٨٣/٥ .

(٣) راجع المصدر السابق ١٨٤/٥ - ١٨٥ .

(٤) راجع الدولة الأيوبية وما وقع فيها من أحداث فى : وفيات الأعيان ١٣٩/٧ - ٢١٢ ، تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٠ - ٣٦٥ ، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الإمبراطورية العثمانية ٢٤٩ - ٢٥١ ، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى ١٠٤/٤ - ١١٥ ، ١٨٩ - ١٩٧ ، موسوعة التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية ١٦٣/٥ - ١٨٦ .

وأود أن أسجل بعض الملامح الرئيسية لعصر الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح من الناحية السياسية فأذكر :

(١) كانت الدولة الأيوبية فى مصر ما بين عامى ٥٦٤ هـ - ٦٤٨ هـ .

(٢) صاحب قيام الدولة الأيوبية القلاقل السياسية وكثير من الحروب .

(٣) استقرت الأمور فى مصر باستقلال صلاح الدين الأيوبى بحكم مصر .

(٤) عاشت مصر فى عهد صلاح الدين الأيوبى عصر الفتوحات والاستيلاء على المماليك .

(٥) عاشت مصر عصر التفكك والاضطراب بعد موت صلاح الدين الأيوبى .

(٦) كانت مصر فى ظل الدولة الأيوبية فى أغلب الأحيان المركز الرئيسى للأيوبيين .

* * *

ثانياً : عصره من الناحية الاجتماعية والاقتصادية :

عاصر الشيخ المقترح فى شبابه أوج ازدهار الدولة الأيوبية، وقد صاحب ازدهار الدولة الأيوبية الخير والبركة واستقرار الناس ، ففى بداية قيام الدوله الأيوبية قضى صلاح الدين على انقاض الدولة الفاطمية، وبذلك استراح المصريون من ويلات التفكك والاضطراب والضعف والغلاء ومن كل الآفات الاجتماعية التى تصاحب عادة ضعف دولة ونهايتها ،كما قضى على الفوضى السائدة فى الوزارة السابقة فى دولة الفاطميين ، وبهذا يكون قد قضى على الصراع المشتعل بين شاور وضرغام ، وما صاحب ذلك من آفات اجتماعية يصاب بها الشعوب عادة .

وقد فطن صلاح الدين وهو بصدد تثبيت دولته الى إظهار الصلاح والتقوى والمرؤة والشجاعة والكرم مع الأعداء والأصدقاء .

وقد أفاد الناس فى مصر من حسن السياسة لصلاح الدين ، فازدهرت حياتهم بتخفيفه لأعباء المعيشه ، وخفضه للضرائب ، وبذله للأموال ، ورفعه للمظالم .

وفى عهد صلاح الدين ساد العدل بين الناس ، وظهر العدل والتسامح بين أتباع الديانات المختلفة ، كما ساد التسامح مع أتباع المذهب الشيعى ،
كما قضى صلاح الدين على البقية الباقية من مخاوف المصريين من هجمات الفرنجة عليهم ، فرد بعنف هجماتهم ، وساد الأمن .

وفى عهد صلاح الدين أقيمت المشروعات الكبرى لتوفير الأمن وإصلاح المرافق ، فعهد صلاح الدين إلى وزيره بهاء الدين قراقوش فى بناء قلعة منيعة على قمة جبل المقطم ، كما تم بناء سور عظيم يضم الفسطاط والعسكر واطلال القطائع والقاهرة سنة ٥٧٢ هـ .

وفى عهد صلاح الدين عنى الأيوبيين بالزراعة ، فكان العهد الأيوبى عهد خير وبركة وازدهار ، كما كان عهد الأمن والعدل والصلاح (١) .

* * *

---

(١) راجع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية لعصر الشيخ المقترح فى : تاريخ الشعوب الإسلامية ٣٥٢ ، تاريخ الإسلام السياسى ١٠٩/٤ ، موسوعة التاريخ الإسلامى ١٧٠/٥-١٧١ .

ثالثاً : عصره من الناحية الثقافية :

عاصر الشيخ المقترح بداية قيام الدولة الأيوبية وقد كانت الدولة الفاطمية السابقة على مذهب الشيعة، وتبع ذلك أن كانت الدوله المصرية من الناحية الرسمية فى هذا العهد على هذا المذهب، وبقيام الدولة الأيوبية عادت مصر إلى أحضان المذهب السنى :

فعزل صلاح الدين القضاة الشيعة وأقام قاضياً شافعياً فى القاهرة وأنشأ المدارس الشافعية فى مصر ، فأنشأ المدرسه الناصرية - بجوار الجامع العتيق - والمدرسة القمحية ، والمدرسة السيوفية ، والمدرسة الناصرية - بالقرافة - وجعل دار سعيد السعداء خادم المصريين خانقاه ، وجعل دار عباس مدرسة للحنفية وكذلك مدرسة زين التجار (١).

وقد برز فى هذا العصر العديد من أعيان العلماء فى المذهب السنى والفقه الشافعى والحديث كابن زين التجار أبى العباس أحمد بن المُظَفَّر بن الحسين م سنة ٥٩١ هـ ،وابن الخياط عبد السلام بن على بن منصور ٥٧١ - ٦١٩ هـ ،وابن الواعظ هبة الله بن محمد بن الحسين بن مفرج جمال الدين المقدسى ٥٢٤-٦٠٥ هـ ، وابن الحباب أبى البركات عبد القوى بن القاضى الجليس عبد العزيز ٥٣٦-٦٢١هـ، وابن رواج أبى محمد عبد الوهاب بن ظافر بن على بن فتوح ٥٤٤-٥٤٨ هـ،والحافظ عبد العظيم بن عبد القوى المنذرى ٥٨١-٦٥٦م،وسبط السِّلَفى جمال الدين أبى القاسم عبد الرحمن مكى بن عبد الرحيم ٥٧٠ - ٦٥١ هـ،وأبى بكر محمد بن الوليد الفهرى الطرطوشى ٥٥٠-٦٢٥ هـ،وعز الدين بن عبد السلام ٥٧٧-٦٦٠ هـ .

وقد اشتملت كتب التراجم على مئات من أسماء أعلام هذا العصر ، نكتفى بما ذكرنا ، منهم .

وأضيف أن عصر الشيخ المُقْتَرَح كان بداية لعودة مصر إلى أحضان المذهب السنى،ومن المنطقى أن يتجه علماء العصر وهم بصدد تقرير المذهب السنى إلى كتب المذهب السنى الأصول لفهمها وتفهيمها للطلاب بتحليلها وشرحها والكلام على نكتها .

ومن أبرز من نالت كتبه اهتمام العلماء بالشرح والتحليل هو الإمام الجوينى فشرحت العديد من مؤلفاته وحظى كتابه الإرشاد بالعديد من الشروح من بينها شرح الشيخ المقترح .

---

(١) راجع : الجانب الثقافى لعصر الشيخ المقترح فى : وفيات الأعيان ٧/٢٠٦-٢٠٧، موسوعة التاريخ الاسلامى ٥/١٧٢ .

وانتهى الى أن الشيخ المقترح كان موفقا فى شرحه لاحتياج العصر الى تقرير وتوضيح المذهب السنى ، ولما يحويه كتاب الارشاد من آراء وأدلة تمثل مذهب جمهور المتكلمين الأشاعرة أهل السنة .

* * *

* الفصل الثانى *

حياة الإمام تقى الدين المُقْرِيَ

* * *

أولاً : اسمه

حققت بتوفيق الله تعالى أن اسمه هو مُظَفَّر بن عبد الله بن على بن الحسين (١)
وقد ورد نذر يسير من الخلاف فى اسمه :

فالتفت بعض المراجع بذكر أنه مُظَفَّر بن عبد الله (٢)
وزاد الشيخ السيوطى فذكر أنه مُظَفَّر بن عبد الله بن على (٣)
وذكرت بعض المراجع أن اسمه هو : المُظَفَّر بن عبد الله بن على بن الحسين (٤)
واكتفى إسماعيل باشا البغدادى بأنه المُظَفَّر بن عبد الله بن على (٥)

---

(١) راجع : التكملة لوفيات النقلة للحافظ المنذرى جـ ٢٨ ل ١١٤ / أ نسخة (خ) / أيا صوفيا رقم ٣١٦٣ ، توجد منه صورة فى معهد إحياء المخطوطات العربية رقم ٦٢٦ تاريخ ، الوافى بالوفيات للصفدى جـ٢٥ ل ٢٠٠/أ نسخة (خ) / أحمد الثالث ٢٩٢٠/٣٩ ، توجد منه صورة فى معهد إحياء المخطوطات العربية رقم ٥٦٥ تاريخ ، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكى ٨/ ٣٧٢ ط ١/عيسى الحلبى بدون تاريخ ، طبقات الشافعية الوسطى ل ٩٠/ ب نسخة (خ) دار الكتب المصرية رقم ٥٥٤ تاريخ ، الأعلام للزركلى ٧/ ٢٥٦ ط دار العلم للملايين/بدون تاريخ .

(٢) راجع : وفيات الأعيان ٤/ ٢٢٥ ، كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون / حاجى خليفة ٢/ ١٧١١ ، ١٧٩٣/ دار الفكر / بيروت ١٩٨٢ .

(٣) راجع حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة للشيخ السيوطى ١/ ٤٠٩ ت : محمد أبو الفضل ابراهيم ط ١ /عيسى الحلبى ١٩٦٧ م

(٤) راجع : طبقات الشافعية للإسنوى ٢/ ٤٤٤ ت: عبد الله الجبورى / بغداد ١٣٩١هـ معجم المؤلفين : كحالة ١٢/ ٢٩٩/ دار إحياء التراث العربى/بدون تاريخ .

(٥) هدية العارفين / إسماعيل باشا البغدادى ٦/ ٤٦٣ دار الفكر / بيروت ١٩٨٢م .

ثانيا : ألقابـــــه

لقب الشيخ بالمُقْتَرَح وهو أشهر ألقابه حتى صار لا يعرف إلا بـه •
وقد لقبه العلماء بالمُقْتَرَح ، لكونه شرح كتاباً اسمه المُقْتَرَح فى المصطلح [١] للإمـام البـَـــروى [٢] شـرحا مستوفى •

قال ابن خلكان ,, وعرف به واشتهر باسمه لكونه كان يحفظه فلا يقال له إلا التقـــى المُقْتَرَح [٣] ,,

---

(١) نسب هذا الكتاب إلى الإمام البَروى كثير من العلماء • راجع : وفيات الأعيان ٤/٢٢٥ كشف الظنون ٢/١٧٩٣ ، هدية العارفين ٦/٤٦٣ ، الأعلام ٧/٢٥٦ •
وقد صرح ابن خلكان بأنه كتاب جدل راجع : وفيات الأعيان ٤/٢٢٥ وذكر السيوطى أن الشيخ المُقْتَرَح لقب بالمُقْتَرَح لأنـه كانه يحفظه ، وهو كتاب فى الجدل •
راجع حســن المحاضرة ١/٤٠٩
وأحقق أن كتاب المُقْتَرَح فى المصطلح هو كتاب حديث ، فقد ذكر الشيخ جمال الدين الإسنوى أن للإمام البَروى كتابا فى الحديث سماه المُقْتَرَح فى المصطلح ، راجع : طبقات الشافعية للإسنوى ١/٢٦١ ومما يؤيد تحقيقى ما ذكره الشيخ جمال الديـــن الإسنوى أن هذا الكتاب المذكور كان أكثر اشتغال المصريين به ومنه أخذ الشـــيخ تقى الدين ابن دقيق العيد تسمية كتابه فى علم الحديث باسم : الاقتراح فــــى معرفة الاصطلاح • راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •
وأضيف أن الشيخ المُقْتَرَح شرح كذلك كتابا اسمه المُقْتَرَح فى الجدل للإمام الـــبَروى ، فقد نسب ابن قاضى شهبه (احمد بن محمد بن عمر بن محمد بن عبد الوهاب الأسدى) إلى الإمام الـــبَروى كتابا يسمى المُقْتَرَح فى الجدل : راجع طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة ل ٣٨/أ ــ ب نسخه (خ) دار الكتب رقم ١٥٦٨ •

(٢) البـَـروى : أبو منصور محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن سعد بن عبد اللــــه ولد سنة ٥١٧ هـ بطوس ، وكان فقيهاً شافعياً ، متقدما فى الفقه والنظر وعلـــم الكلام والوعظ ، تفقه على أبى سعد محمد بن يحيى بن أبى منصور النيسابـــورى م ٥٤٨ هـ ، وكان من أكبر أصحابه ، درس فى المدرسه البهائية ــ قريبا مـــن النظاميــة ــ وكان يحضر عنده خلق كثير من المدرسين والأعيان ، وكان لــــه حلقة للمناظرة بجامع القصر ، وكان يجلس للوعظ بالمدرسة النظامية ، صنـــف فى الخلاف تعليقه جيدة سماها التعليقه فى الخلاف ، وله كتاب سماه المُقْتَـــرَح فى المصطلح ، وكتاب المُقْتَرَح فى الجدل :
انظر ترجمته فى : وفيات الأعيان ٤/٢٢٥ ــ ٢٢٦ طبقات الشافعية للإسنوى ١/٢٦١ــ ٢٦٣ ، طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة ل ٣٨ /أ ــ ب نسخه (خ) دار الكتب رقم ٥٦٨ تاريخ ، كشف الظنون ٢/١٧٩٣ •

(٣) راجع : وفيات الأعيـان ٤/٢٢٥ •

ونقل الزركلى عن ابن قاضى شهبة (١) أنه قال عرف تقى الدين بالمُقْتَرَح ؛ لأنه كان يحفظه (٢)

وقد ذكر كثير من العلماء أنه لقب بالمُقْتَرَح لأنه كان يحفظه (٣)

كما لقب الشيخ بألقاب أخرى ذكرت مع اسمه فى كتب التراجم وهى : التقى ، تقى الدين ، المصرى (٤)

ثالثا : كنيته

كنى رحمه الله بأبى الفتح (٥) ، كما كنى بأبى العز (٦)

---

(١) ذكر ابن قاضى شهبة ترجمة مختصرة للشيخ المقترح فى كتابه الإعلام بتاريخ أهل الإسلام وهو ذيل على كتاب تاريخ الإسلام للذهبى ، ولم أستطع الوصول إليه وهو ثمانيه أجزاء الموجود منه فى مصر نسخ خطية للجزأين الأولين .

(٢) راجع : الأعلام ٧/ ٢٥٦ .

(٣) راجع : طبقات الشافعية للإسنوى ١/ ٢٦١ ، ٢/ ٤٤٤ حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ ، هدية العارفين ٦/ ٤٦٣ ، كشف الظنون ٢/ ١٧٩٣ .

(٤) راجع : ألقابه المذكورة فى : التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤/أ ، وفيات الأعيان ٤/ ٢٢٥ ، الوافى بالوفيات جـ ٢٥ ل ٢٠٠ / أ ، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢ ، طبقات الشافعية للإسنوى ٢/ ٤٤٤ ، حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ .

(٥) راجع : وفيات الأعيان ٤/ ٢٢٥ ، كشف الظنون ١/ ٤٢٤ ، ٢/ ١٧٣١ ، ١٧٩٣ ، الأعلام ٧/ ٢٥٦ ، معجم المؤلفين ١٢/ ٢٩٩ .

(٦) راجع : التكملة لوفيات النقله جـ ٢٨ ل ١١٤/أ ، تاريخ الأدب العربى ملحق ١/ ٦٧٢ (النسخة الألمانية) ط ليدن ١٩٣٧ م .

رابعـــاً : أســــرته

لم أظفر بشـــئ عن أسـرة الشيخ المقترح ونسبه سوى أنـه جد ابن د قيـــق (١) العيد لأمـه ، فقد نقل الحافظ الذهبي وهو بصدد ترجمته لتقى الدين ابن د قيـــق العيد عن الحافظ قطب الدين الحلبي أنه بلغه أن الشيخ المقترح جده لأمـه (٢).

---

(١) ابن د قيـق العيد : تقى الدين أبو الفتح محمد بن على بـن وهـب بن مطيـع القشـــيرى ، ولد بناحـية ينبـع فى البحـر حينما كان والده متوجهــــا لأداء فريضـة الحج سـنة ٦٢٥ هـ ،
وهو شيخ الإسلام الإمام الحافظ الفقيه المتبحر فى جميع العلوم الشرعيــــة ، صاحب اليـد الطولى فى الأصول والمعقول والخبـرة بعلك المنقـول ، ولـــى قضـاء الديار المصـرية سنوات إلى أن مـات ،
حدث عن ابن الجميزى وسبط السِّلَفى والحافظ المنذرى ،وبدمشق عن ابن عبد الدايم ، وخرج لنفسه أربعيـن تساعية ، وصنف شرح العمدة ، وكتاب الإلمام فى أحـــاديث الأحكام ، وكتاب الإمام فى الأحكام ، وكتاب الاقتراح فى علوم الحديث .
قال الذهبى سمعت من لفظـه عشرين حديثا ، وأملى علينا حديثا ، روى عنـــه علاء الدين القونوى ، وعلم الدين ابن الأخنائى ، والحافظ قطب الدين الحلبى ،
قال الذهبى توفى فى صفر سنة ٧٠٢ هـ .
راجع ترجمته فى : تذكرة الحفاظ للإمام الذهبى ٤/١٤٨١-١٤٨٤ / دار الفكـر العربى بدون تاريخ ، الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد / لأبى الفضـل كمال الدين جعفر بن ثعلب الإدفوى ٥٦٧-٥٩٩ ت : سعد محمد حســـن / الدار المصرية للتأليف والترجمة/١٩٦٦م حسن المحاضـرة ١/٣١٧-٣٢٠ ، التاج المكلل من جواهر مآثـر الطراز الآخر والأول / صديق بن حسن بن على بن لطف الله القنوجى ٤٦١ - ٤٦٢ بتصحيح عبد الحكيم شرف الدين / المطبعة الهنديـــة العربية / الهند ١٩٦٣م ، هدية العارفين ٦/١٤٠ .

(٢) راجـع : تذكـرة الحفـاظ ٤/ ١٤٨٤ ، الأعلام ٧/٢٥٦ ، راجـــع : الطالـع السـعيد الجامع أســماء نجبـاء الصعيد ٥٧١ ، طبقـات الشافعية الكبرى ٩/٢١٠ .

خامساً : مولـــده

اختلف العلماء فى تأريخ مولده فذكر الحافظ المنذرى أن مولده فى سنة إحدى وستين وخمسمائة من الهجرة (١) ،
وقد صار بعض العلماء إلى أن مولده سنة ست وعشرين وخمسمائة من الهجرة (٢) ،
وتردد جمال الدين الإسنوى فذكر أن مولده سنة ستين أو إحدى وستين وخمسمائة من الهجرة (٣) ،
وجزم الزركلى بأن مولده سنه ستين وخمسمائة من الهجرة (٤) .

والتحقيق اعتماد تأريخ الحافظ المنذرى ،فهو أقرب العلماء المذكورين إليه حيث إنه تلميذه (٥)

سادساً : موطنه

لم تذكر لنا كتب التراجم شيئاً عن مكان مولده ، لكنه لقب بالمصرى دليلا على أنه ولد بمصر ، أو أنه مصرى الأصل، أو أنه عاش حياته وتعلم فيها، وتفيدنا كتب التراجم أنه سمع بالإسكندرية ومصر ، وأنه حدث ودرس بالإسكندرية ومصر ومكة (٦) .
ويحتمل أنه ولد بصعيد مصر بمنفلوط أو بلد قريب منها ، فقد كان الشيخ المُقْتَرَح على صلة بالشيخ مجد الدين على بن وهب بن دقيق العيد المنفلوطى المولود بمنفلوط والد الشيخ ابن دقيق العيد تقى الدين محمد بن على بن وهب وأنه زوجه ابنته ــ والدة ابن دقيق العيد تقى الدين محمد بن على ــ ونقل أن النجيب ابن هبة الله القوصى لما بنى مدرسته التى بقوص سنه ٦٠٧ هـ أشار الشيخ المقترح باحضاره إلى قوص ليدرس بها (٧)

---

(١) راجع : التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤ / أ ولرداءة هذه النسخة وصغر خطها نعضدها بنسخة البلدية رقم ١٩٨٢ د جـ ٢٨ ل ٨٦/ ب ، توجد منها صورة فى معهد احياء المخطوطات رقم ١٨٧ تاريخ

(٢) راجع: حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ ، هدية العارفين ٦/ ٤٦٣ ، معجم المؤلفين ١٢/ ٢٩٩

(٣) راجع : طبقات الشافعية للإسنوى ٢/ ٢٤٤ .

(٤) راجع : الأعلام ٧/ ٢٥٦ .

(٥) سيأتى التعريف بالحافظ المنذرى حين الحديث عن تلاميذه ص ٢٥ ــ ٢٦

(٦) راجع : التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤ /أ ، الوافى بالوفيات جـ ٢٥ ل ٢٠٠ /أ ، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢ ، حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ .

(٧) راجع الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد ٤٢٥ .

ولكن هذا احتمال ضعيف،فلم أجد له ترجمة بين أعيان الصعيد في كتاب الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد لأبي الفضل كمال الدين جعفر بن ثعلب الإدفوي م ٧٤٨ هـ .

سابعاً : أخلاقه وسيرته

قال تلميذه الحافظ المنذري كان كثير الإفادة ،منتصباً لمن يقرأ عليه ، كثير التواضع ، حسن الأخلاق ، جميل العشرة لأصحابه ، دينا ،ورعا .(١)

وقد نقل الإمام ابن السبكي هذه العبارات (٢) ، وكذلك جمال الدين الإسنوي (٣) ، كما وصفه الإمام السيوطي بالتدين والتورع وكثرة الافادة والتواضع (٤) .

ثامناً : ثقافته

قال الحافظ المنذري : تفقه على مذهب الإمام الشافعي وبرع في أصول الدين والخلاف والفقه وتقدم فيه (٥).

وقال الإمام ابن السبكي : كان إماماً في الفقه والخلاف وأصول الدين نظاراً قادراً على قهر الخصوم وإزهاقهم الى الانقطاع (٦) .

وقال الإمام جمال الدين الإسنوي كان، إماماً كبيراً له التصانيف في الفنون المتنوعة من الأصول والفقه والخلاف (٧)

كما تد لنا كتب التراجم على أنه كان محدثا وأنه حدث بمكة ومصر (٨).

كما يد لنا كتابه الذى نحن بصدده على أنه كان متبحراً في جملة من العلوم العربية والشرعية .

---

(١) راجع : التكمله لوفيات النقلة جـ٢٨ ل ١١٤/أ .
(٢) راجع : طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢، طبقات الشافعية الوسطى :ل ٩٠/ب- ٩١/أ .
(٣) راجع طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٤٤٤ .
(٤) راجع : حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ .
(٥) راجع : التكمله لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤/أ .
(٦) الانقطاع في اصطلاح الجدليين هو ظهور العجز عن نصرة ما ابتدأ به سائلا أو مجيبا . راجع: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك ل ١٥٤ /ب(خ) بمكتبه عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم ٢٥٣ ، توحيدي، طبقات الشافعية الوسطى الانتطاع . تنطع في الكلام: تعمق . راجع مختار الصحاح/للرازي/مادة نطع ٦٩١/مصطفى الحلبي ١٩٥٠م.راجع: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢، طبقات الشافعية الوسطى ل ٩٠/ ب .
(٧) راجع طبقات الشافعية للإسنوي ٢/ ٤٤٤ .
(٨) راجع : التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤ / أ .

تاسعاً : مصادره وشيوخه

يدلنا كتابه الذى نحن بصدده على أنه اطلع على كثير من المصادر الأصلية لعلماء أهل السنة،كما يدلنا على أنه التقى بكثير من العلماء المتبحرين وأنه سمع من كثير منهم،إلا أننا لم نجد من يذكر من أسماء شيوخه سوى الفقيه أبى الطاهر إسماعيل بن مكى بن عوف الزهرى .

فقد قال الحافظ المنذرى : وسمع بالإسكندرية من الفقيه أبى الطاهر إسماعيل ابن مكى بن عوف الزهرى ، وسمع معنا من بعض شيوخنا بمصر (١).

وقال الصفدى وسمع بالإسكندرية من أبى الطاهر بن عوف وغيره (٢).

وقد حاولت وبجدية أن أكتب عن أكبر عدد من شيوخه فلم أجد من يصرح بتحديد اسم شيخ له سوى أبى الطاهر بن عوف،وذلك لقلة من كتب عنه من كتاب التراجم،ولكون كل من ترجم له كتب عنه ترجمة مختصرة جداً ، لذلك سأكتفى بالتعريف بشيخه ابن عوف .

وابن عوف هو : أبو طاهر إسماعيل بن مكى بن إسماعيل بن عيسى بن عوف الزهرى العَوْفى الإسكندرانى المالكى ينتهى نسبه إلى سيدنا عبد الرحمن ابن عوف ولد سنه ٤٨٥ هـ ، وكان رحمة الله إمام عصره وفريد دهره فى الفقه المالكى،وعليه مدار الفتوى مع شده ورعه وزهده وكثرة عباداته وتواضعه ونزاهة نفسه ، وكان من العلماء الأعلام ومشايخ الإسلام ظاهر الورع والتقوى ، وهو من بيت يسمى بيت ابن عوف بالإسكندرية- وهو بيت كبير شهير بالعلم- كان السلطان صلاح الدين الأيوبى يعظمه ويراسله ويستفتيه .

وكان الشيخ ابن عوف ربيب الإمام أبى بكر الطرطوشى ، وعليه تفقه وبه انتفع فى علوم شتى،وقد روى عنه الموطأ،كما أخذ عن والده وأبى عبد الله الرازى وغيرهما ،كتب عنه الحافظ السِّلَفى ، روى عنه حفيده أبو الحزم مكى والحافظ شرف الدين ابن المقدسى ، وأخذ عنه الابيارى وغيره،صنف فى علوم شتى ، وله مجلد فى الرد على المقتصر- وهو رجل يدعى العلم وليس من أهله- وله تذكرة التذكرة فى أصول الدين وغير ذلك ، توفى فى ٢٥ شعبان سنة ٥٨١هـ (٣)

---

(١) راجع: التكملة لوفيات النقلة جـ٨ ل ١١٤ /أ.

(٢) راجع : الوافى بالوفيات جـ ٢٥ ل ٢٠٠ /أ . (٣) راجع ترجمته فى : سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبى ٢١ / ١٢٢-١٢٣ / مؤسسة الرسالة ط ١/بيروت ١٩٨٤م ، تذكرة الحفاظ ٤ / ١٣٣٦ ، حسن المحاضرة ١ / ٤٥٢-٤٥٣ ، الديباج المذهب فى معرفة أعيان علماء المذهب لإبراهيم بن على بن فرحون ٩٥-١٠٥ ط/القاهرة ١٣٥٣هـ ، شجرة النور الزكية فى طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ١٤٤ ط/ دار الكتاب العربى لبنان / بدون تاريخ ، كشف الظنون ٣٩٣ ، معجم المؤلفين ٢ /٢٩٧ .

عاشراً : وفاتـــه

أجمعت المصادر والمراجع التى ترجمت عن الشيخ المقترح على أنه توفى فى شعبان سنة اثنتى عشرة وستمائة من الهجرة (١).

حادى عشر : جهوده العلمية

أولاً : مؤلفاتـه :

ذكر العلماء أنه صنف التصانيف الكثيرة فى جملة من العلوم .
قال الحافظ المنذرى : وصنف تصانيف كثيرة (٢).
وقال جمال الدين الإسنوى له التصانيف فى الفنون المتنوعة من الأصول والفقه والخلاف .

ولكن الشيخ لم يوفق فى الشهرة كشأن العلماء الأعيان ، فلم يذكر على ألسنة العلماء سوى نذر يسير من مؤلفاته، ويرجع ذلك إلى كثرة تواضعه كما لم تشتمل فهارس مكتبات مصر وكثير من فهارس مكتبات العالم على شئ يذكر من مؤلفاته ، وكل ما استطعته معرفته من مؤلفاته :

(١) شرح الإرشاد (٣)
(٢) الأسرار العقلية (٤)

وهو عقيدة له استنبط فيها العقائد من كلمات خمس وهى سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم (٥)

---

(١) راجع: التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤/أ ، نسخة البلدية جـ ٢٨ ل ٨٦/ب ، الوافى بالوفيات جـ ٥ ل ٢٠٠/أ ، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٣٧٢ ، حسن المحاضرة ١/ ٤٠٩ ، الأعلام ٧/ ٢٥٦ .
(٢) راجع التكملة لوفيات النقلة جـ ٢٨ ل ١١٤ /أ .
(٣) عقدت للكتاب باباً مستقلا لدراسته هو الباب الثانى من القسم الأول .
(٤) هذا الكتاب لم أعثر عليه وقد نسبه إليه الإمام السنوسى فى شرح أم البراهين . راجع شرح أم البراهين للسنوسى ١٨٢ / عيسى الحلبى ١٣٤٣هـ .
(٥) راجــع حاشية الدسوقى على شرح أم البراهين ١٨٢ .

(٣) شرح المُقْتَرَح في المصطلح للبَرَوي [(١)]

وهو كتاب في الحديث شرحه الشيخ المقترح [(٢)]

(٤) شرح التعليقة في الخلاف للبَرَوي [(٣)]

(٥) شرح المُقْتَرَح في الجدل للبَرَوي [(٤)]

ثانياً : جهوده في التعليم :

ذكر الحافظ المنذري أنه درس بمدرسة الحافظ السِّلَفي [(٥)] بالإسكندرية ،

---

(١) البَرَوي سبقه التعريف به راجع ص ١٧ . وكتاب المقترح في المصطلح توجد منه نسخة (خ) في خزانه القرويين بفاس / المغرب رقم ١٤٠٩ . راجع : تاريخ الأدب العربي ملحق ١/٨٣١ (النسخة الألمانية) وقد نسب هذا الكتاب إلى الشيخ البَرَوي بروكلمان في تاريخ الأدب العربي ملحق ١/٨٣١ (النسخة الألمانية) كما نسبه إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح الإسنوي في طبقات الشافعية ١/٣٦١ ، وحاجي خليفة في كشف الظنون ٢/١٧٩٣ ، والبغدادي في هدية العارفين ٦/٤٦٣ ، ولم أعثر على هذا الشرح .

(٢) راجع : طبقات الشافعية للإسنوي ١/٣٦١ .

(٣) كتاب التعليقة في الخلاف نسبه الى الشيخ البروي ابن خلكان في وفيات الأعيان ٤/٢٥٥ وابن قاضي شهبة في طبقات الشافعية ل ٣٨/أ ـ ب ، كما نسبه إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح حاجي خليفة في كشف الظنون ١/٤٢٤ ، هذا الكتاب وشرحه لم أعثر عليهما .

(٤) كتاب المقترح في الجدل نسبه الى البَرَوي ابن قاضي شهبه في طبقات الشافعية ل ٣٨/أ ـ ب ونسبه إليه ونسب شرحه إلى الشيخ المقترح حاجي خليفه في كشف الظنون ٢/١٧١١ .

(٥) مدرسه السِّلَفي نسبة إلى الحافظ السِّلَفي أنشأها الوزير الفاطمي العادل بن سلاز في الإسكندرية وعين السِّلَفي شيخا لها ، وظل شيخا لها حتى توفى . راجع: تاريخ الإسلام ٤/٤٤٨ والحافظ السِّلَفي هو أبو طاهر عماد الدين أحمد بن محمد بن أحمد الأصبهاني الجروالي ، كان إماماً متقناً ناقداً ثبتاً ديناً خيراً غزير العلم شافعي المذهب، وكان أوحد زمانه في علم الحديث واعلم بقوانين الرواية ، ارتحل الى كثير من البلاد يطلب الحديث على أعيان العلماء ، ووصل إلى الإسكندرية في شهر ذى القعدة سنة ٥١١ هـ ، ولما استقر به المقام استمع إلى دروسه كثير من أهالي البلاد ، له كثير من الشيوخ ذكرهم في معجم له في شيوخه ، كما له كثير من التلاميذ ، وترجع كثرة شيوخه وتلاميذه إلى أنه كان من المعمرين فقد عاش مائة وست سنوات ، توفى رحمه الله في يوم الجمعة خامس ربيع الأول سنة ست وسبعين وخمسمائة من الهجرة . راجع التعريف بالحافظ السِّلَفي في : سير أعلام النبلاء ٢١/٥ ـ ٤٠ ، تذكرة الحفاظ ٤/١٢٩٨ ـ ١٣٠٤ ، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٥٨ ، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ل ٣٦/ ب ـ ٣٧/أ ، حسن المحاضرة ١/٣٥٤ ، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول ٣٤ ـ ٣٥ ، تاريخ الإسلام ٤/٤٤٨ كتاب الحافظ السِّلَفي أشهر علماء الزمان للدكتور محمد محمود زيتون ط/إسكندرية ١٩٧٢ م .

وأنه أقام بجامع مصر (١) يقرئ، كما ذكر أنه درس بمدرسة الشريف بن ثعلب (٢).

ثالثاً : تلاميذه :

ذكر المنذرى انه اجتمع عليه جماعة كثيرة ، وانه انتفع به جماعة كثيرة (٣).

ولكن كما افتقدت معرفة أسماء شيوخه افتقدت معرفة أسماء تلاميذه ، سوى ما صرح به المنذرى أنه سمع منه (٤).

ولذلك اكتفيت بالتعريف بالمنذرى :

فالحافظ المنذرى هو : زكى الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوى بن عبد الله ابن سلامة بن سعد الشامى ثم المصرى ، مولده فى غرة شعبان سنه إحدى وثمانين وخمسمائة من الهجره ، وهو الحافظ الكبير الورع الزاهد ، كان أحفظ أهل زمانه ، وفارس أقرانه ، له القدم الراسخ فى معرفة صحيح الحديث من سقيمه ، حفظ أسماء الرجال حفظ مُفْرط الذكاء عظيمة ، له خبرة واسعة بأحكام الحديث والدراية بغريبه وإعرابه واختلاف ألفاظه ، وكان إماماً حجه ثبتاً تتلمذ على أبى القاسم عبد الرحمن بن محمد بن الوراق وسمع الحافظ على بن المفضل المقدسى وأبا عبد الله الارتاحى وعبد المجيب بن زهير، وسمع بالمدينة من الحافظ جعفر بن امورسان ، وسمع بمكة من عبد الله بن البناء ، وبدمشق من عمر بن طبرزد ومحمد بن وهب والخضر بن كامل والتاج الكندى ، وسمع بحران والإسكندرية والرها وبيت المقدس ، درس بالجامع

---

(١) هو جامع عمرو بن العاص بالقاهرة ويقال له الجامع العتيق وتاج الجوامع وهو أول مسجد أسس بديار مصر الإسلامية . راجع: الخطط المقريزية ٢/ ٢٤٦ـ٢٥٦ ، حسن المحاضرة ٢/ ١٣٢ـ١٣٣ .

(٢) وهى المدرسة المعروفة بالمدرسة الشريفية وهى بدرب كركامة على رأس حارة الجودرية بالقاهرة وقفها الأمير الشريف فخر الدين أبو نصر إسماعيل بن حصن الدولة فخر العرب ثعلب بن يعقوب أحد أمراء مصر فى الدولة الأيوبية، وقد نسبت إليه المدرسة .
راجع : الخطط المقريزية ٢/٣٧٣ . ٣٧٤ ، ٣/ ٣٣٢ .
راجع ما ذكره الحافظ المنذرى فى التكملة لوفيات النقلة ل ١١٤/ أ .

(٣) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

الظاهرى بالقاهرة ، ثم ولى مشيخة الدار الكاملية ، له الترغيب والترهيب وصنف شرحا على التنبيه ، وله مختصر صحيح مسلم ، ومختصر سنن أبى داود ، والتكملة لوفيات النقلة، حدث عنه الحافظ أبو محمد الدمياطى ، وتقى الدين ابن دقيق العيد ، وعز الدين بن عبد السلام، وابن الظاهرى ، وأبو عبد الله بن القزاز ، وعلم الدين سنجر الدواداري ، والعماد محمد بن الجرائدي، وإسحاق بن الوزيرى ، وغيرهم كثير ، توفى رحمه الله تعالى ـ فى الرابع من ذى القعدة سنه ست وخمسين وستمائة من الهجرة (١)

* * *

(١) راجع ترجمته فى : تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٣٦ ـ ١٤٣٩ ، طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٢٥٩ ـ ٢٦١ ، طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة ل ٥٢/ أ ـ ب حسن المحاضرة ١/ ٣٥٥ ، شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لابن العماد ٥/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨ / المكتب التجارى للطباعة والنشر / بيروت ، الأعلام ٤/ ٣٠ .

* الباب الثاني *

الكتاب

ويشتمل هذا الباب على فصلين :

الفصل الأول : التعريف بالكتاب

الفصل الثاني : دراسة الكتاب

* * *

* الفصل الأول *

التعريف بالكتاب

* * *

أولا : تحقيق نسبة الكتاب .

تيقنت أن هذا الكتاب هو شرح الإرشاد كما تيقنت أن مؤلفه هو الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح ، وأستدل على ذلك بالأدلة الآتية :

(١) يوجد على غلاف كل نسخة مخطوطة للكتاب حصلت عليها وفى نهايتها تصريح بأن هذا الكتاب هو شرح الإرشاد ، وأنه تأليف الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح .

(٢) فى مقدمة الشيخ المقترح للكتاب ذكر ما يفيد تحقيق نسبة الكتاب إليه فقد قال ,, فقد كان بعض الأئمة الصدور ببلادنا كتب الى مكتوبا يرغب فيه الى أن أحرر تصنيفا على الكتاب الموسوم بالإرشاد فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين ـ رضى الله عنه ـ فصرفنى عن أجابته حين سؤاله المقادير .... ثم ورد على مكتوب من بعض الأصحاب من اليمن يطلب مثل طَلِبته ، ويرغب فى مثل بغيته ، فتحرك لذلك عزمى ...... ثم تواترت أسئلة الطلاب فشرعت فى إجابتهم .... إلخ ,,

(٣) نسب بعض علماء الكلام هذا الكتاب إلى الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح أذكر على سبيل المثال :

أ ـ أن الإمام محمد بن يوسف السَّنُوسِي ذكره كثيرا فى مؤلفاته ، ونقل فقرات منه منسوبة إلى الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح وذلك مثل :

(١) ذكر السَّنُوسِي نقل المقترح القول بكفاية التقليد والاحتجاج عليه بأن أكثر من دخل فى الإسلام على عهد النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ لم يكونوا عارفين بالمسائل الأصولية وحكم بإسلامهم (١) .

هذا النقل موجود فى كتاب شرح الإرشاد للمقترح (٢)

(٢) ذكر السَّنُوسِي قول المقترح ,, وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبته كنسبة أضواء الشمس من الشمس فهى مشرقة علينا ، ولم تفارق الشمس ... إلخ ,, (٣)

هذا القول مذكور فى كتاب شرح الإرشاد للمقترح (٤)

---

(١) راجع شرح العقيدة الكبرى للإمام محمد بن يوسف السَّنوسى ٢٨ـ٢٩ ت: د . عبد الفتاح بركة ط ١ دار القلم / الكويت ١٩٨٢م .

(٢) راجع ص ٣١ من النص المحقق

(٣) راجع : شرح الكبرى ١٣٠ .

(٤) راجع : ص ١١٩ من النص المحقق

(٣) قال : السَنُوسِي : ,, وقد صرح المُقْتَرَح فى شرح الإرشاد بأن كون الفعل مخلوقا لله تعالى ركن فى المعجزة ؛ لأنه قال فى فصل النبوة : ,, وما أتى أحد من منكرى النبوة فى جحد دلالة المعجزة إلا من قبل وجه الجهل بأركانها ، فقد يجهل أن الخارق للعادة فعل الله تعالى ، ثم قال : وقد يعتقد أنه ليس خارقا للعادة ... الخ ,, (١)

هذا التصريح وهذا القول موجود فى شرح الإرشاد للمُقْتَرَح (٢).

(٤) ذكر السَنُوسِي كثيرا من آراء المقترح المذكورة فى شرح الإرشاد (٣).

ب ـ ذكر الشيخ محمد بن محمد الأمير أن الشيخ المقترح قال فى شرح الإرشاد : يحتمل أن يرجع قيد الشرع إلى الوجوب ويكون الكلام فيه تقديم وتأخير (٤).

هذا القول موجود فى شرح الإرشاد للمقترح (٥).

جـ ـ نسب هذا الكتاب إلى الشيخ المقترح الأستاذ الدكتور على محمد جبر فى رسالته للدكتوراه : إمام الحرمين وأثره فى بناء المدرسة الأشعرية (٦) . وذلك فى عدة مواضع .

ثانيا : تحقيق اسم الكتاب

ذكر على غلاف النسخة الأصل أن اسم الكتاب هو كتاب شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح ، وهذا الاسم هو المذكور على غلاف النسخة (جـ) وكذا على غلاف النسخة (د) وهو الاسم الذى ذكره به علماء التوحيد (٧)

---

(١) راجع : شرح الكبرى ٢٧٤ ـ ٢٧٥ .

(٢) راجع : ص ٥٠٣ ، ٥٠٤ من النص المحقق .

(٣) راجع على سبيل المثال : شرح الكبرى ١٧٠ ، ١٨٤ ، ١٨٧ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٣٨ ، ٢٨٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٣٠١ ، ٣٦٣ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، شرح المقدمات فى العقائد للإمام السَنُوسِي ١٦٥/٢ بتحقيقنا ـ رسالة ماجستير فى كلية أصول الدين بالقاهرة .

(٤) راجع حاشية الشيخ محمد بن محمد الأمير على شرح الشيخ عبد السلام بن إبراهيم لجوهرة التوحيد للإمام اللقانى ٣٢ ط/مصطفى الحلبى ١٩٤٨م .

(٥) راجع ص ٨ من النص المحقق .

(٦) رسالة دكتوراة فى كلية أصول الدين بالقاهرة رقم ١٢٨ .

(٧) راجع : شرح الكبرى ٢٧٤ ، حاشية الأمير ٣٢ .

أمـا النسخة (ب) فاسم الكتاب المذكور على غلافها هو : المُقْتَرَح لشرح الإرشـــاد ، وقد ذكـر الشـيخ المُقْتَرَح فى مقدمة كتابـه أنه حـرر تصنيفا على الكتاب الموســـوم بالإرشـاد فى أصول الاعتقاد لإمام الحرمين ، وبناء على ما تقدم اخترت تسميته بشـرح الإرشـــاد لتقى الدين المُقْتَرَح المتوفى سـنة ٦١٢ هـ .

ثالثا : منهج الشيخ المقترح فى الكتاب

سلك الشيخ المقترح فى هذا الكتاب المســلك الآتـى :

١ـ فسر معانى كتاب الإرشاد موضحاً مقاصد الجوينى فى عباراته ،وموجهاً لها .

٢ـ حرر أدلته بتقريرها وشرحها والكلام عليهـا .

٣ـ صحح قسمة أدلته بحيث جعـلها قسمة صحيحة حاصرة دائرة بين النفى والإثبـات .

٤ـ تكلم كثيرا على غوامض الإرشاد ونكته شارحاً ومفسراً وموجهاً .

٥ـ تحاشى إلى حد ما الخروج عن هدف الكتاب إلى تأليف كتاب غيره ،وقد اشـــترط على نفسه هذا المنهج فقال فى مقدمة كتابه : ,, وقد سلكت فيه طريقا متضمنـــا تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ، والكلام على نكته ، وتصحيح قسمته ، ولم أســلك مسلك من سبقنى لشرحه فى الخروج عنه إلى تأليف كتاب غيره والإثبات والنفـــى فى مسائل غير مسائله ، وإن ذكرت مسألة غير ما ذكر فيه فهو لأن ما فيـــه ينبنى عليها ، ويرجع إليها ، ويتوقف استقلال أدلته على تحقيقها ,, (١)

وقد لاحظت على الشـيخ المقترح كثرة اعتذاره حينما يلوح له انخرام منهجه ،وخروجـه على شـرطه ببسطه لمسألة من المسائل .

رابعا : التعريف بكتاب الإرشـــاد :

ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد أن أذكـر مختصراً عن كتاب الإرشاد الذى نحن بصدد الحديث عن شـرحه فأقـول :

إن كتاب الإرشـاد الذى ألفه الإمام الجوينى مقرراً وشارحاً به عقيدة جمهـــور الأشـاعرة يعد من أهم مصادر علم الكلام ، لما اهتم به مؤلفـه فيه من إبراز أهـــم القضايا الكلامية والعقليـة وعرض آراء المذاهب الإسلامية فيها عرضا أمينا صادقـــا ومناقشتها ، كما أنه يعد من أهم مصادر المذهب الأشعرى فى علم الكلام لما اهتـم به مـؤلفـه فيه من إعطاء تقرير البراهين والأدلة العقلية القطعيـة أهميـــة قصـوى مما جعل الكتاب يكاد يكون فريداً بين مصادر المذهب الأشعرى ،ويلوح لـــى أن هذا الكتاب اختصار لموسوعة الجوينى الكبرى فى علم الكلام وهو كتابه الشامل الـــذى افتقدنا أكثر أبوابـــه ،مجـاء وسيطا لا هو بالكتاب المبسوط الذى يعجز عن فهـــم مقاصده كثير من الطلاب ، ولا هو بالمختصر العرى عـن قواطع البرهان ،يقـــول الجوينى فى مقدمة كتابه الإرشاد : ,, ولما رأينا أدلة التوحيد عصاماً للتسديد ،

(١) راجع ص ٤ من النص المحقق .

وبناطاً لأسباب التأييد ،وألفينا الكتب المبسوطة المحتوية على القواطع الساطعة والبراهين الصادعة لا تنهض لدركها همم أهل هذا الزمان ، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية والقضايا العقلية متعليا عن رتب المعتقدات منحطاً عن جلة المصنفات (١)

كما أن أهمية الكتاب كما يلوح لى تكمن فى كونه ألفه الإمام الجوينى لتقرير مذهب جمهور الأشاعرة ، وهو لهذا السبب اهتم بعرض مذهبهم عرضا أمينا ، كما قرر براهينهم وشرحها، وذلك بصرف النظر عن رأيه هو ، فقد تابع جمهور الأشاعرة فى هذا الكتاب وفى كتابه الشامل فى مذهبهم ،وسار على منهجهم فى براهينهم ، لكنه ذكر رأيه فى كثير من المسائل الكلامية فى كتابيه البرهان فى أصول الدين والعقيدة النظامية (٢) .

وفعل مثل ذلك فى البراهين والأدلة فقد تابع فى الإرشاد جمهور الأشاعرة فى براهينهم ، وذكر خلافهما فى كتابيه المذكورين (٣)

وهذا الكتاب يشتمل على مقدمة والأبواب والفصول الآتية :

أما المقدمة ففى بيان مقصد الكتاب .

وأما الأبواب والفصول فهى :

باب فى : أحكام النظر (٤) وفى بداية الباب تحدث عن أول ما يجب على العاقل البالغ ، ثم تحدث عن إفضاء النظر إلى العلم متناولا مذهب السُمَنِيَّة فى هذا الصدد ومناقشا له ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : أضداد النظر

فصل فى : الربط بين النظر الصحيح والعلم

فصل فى : الربط بين النظر الفاسد والعلم وأضداده .

فصل فى : الأدلة .

فصل فى : وجوب النظر شرعا

---

(١) راجع: الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد للإمام الجوينى ١/ت : د. محمد يوسف موسى ،وعلى عبد المنعم عبد الحميد / الناشر مكتبة الخانجى ١٩٥٠م.

(٢) ذكر مذهبا مخالفا لما ذكره فى الإرشاد فى تعريف النظر، وفى تعريف العقل ،وفى تعريف العلم ، واتبع السلف فى النصوص الموهمة للتشبيه بعد أن كان مؤولا فى الإرشاد ، وأنكر القول بالأحوال بعد أن قررها فى الإرشاد،ورفض قياس الغائب على الشاهد ، وفى تعريف النسخ وكثير من المسائل الكلامية الموضحة فى حينها .

(٣) وذلك نحو تقرير دلالة الإحكام على كونه تعالى عالما ، فقد قررها فى الإرشاد ورفضها فى البرهان وقرر غيرها .

(٤) راعيت فى وضع عناوين الأبواب والفصول مطابقتها للموضوعات التى يشملها الباب أو الفصل، وذلك ما لم يكن العنوان من وضع المؤلف .

باب فى : حقيقة العلم

وفيه عرض المذاهب فى حد العلم واختار أحدها ، وناقش بقية المذاهب مبطلاً لها ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : أن العلم ينقسم الى القديم والحادث

فصل فى : أضداد العلم

فصل فى : حقيقة العقل

باب : القول فى حدوث العالم

فى بداية الباب شرح المصطلحات المستخدمة فى هذا الباب كالجوهر والعرض والألوان والجسم ، ثم تكلم على حدوث العالم . وبناه على أربعة أصول :

(١) الأصل الأول : إثبات الأعراض

(٢) الأصل الثانى : إثبات حدوثها

(٣) الأصل الثالث : إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض

(٤) الأصل الرابع : إثبات استحالة حوادث لا أول لها

وشرح كل أصل مقرراً له مستخدماً فى ذلك قواطع الأدلة ، وفى خلال عرضه لهذه الأصول عقد فصلاً فى الدليل على استحالة عدم القديم

باب : القول فى إثبات العلم بالصانع

اعتمد فى إثبات العلم بالصانع على إمكان العالم ، وبنى إمكان العالم على حدوثه . وشرح احتياج العالم ـ لإمكانه ـ إلى المخصص وقرر أن إبطال كون المخصص طبيعيه أو علة قطع بأن المخصص فاعل مختار وهو البارى ـ تعالى ـ

باب : القول فيما يجب لله ـ تعالى ـ من الصفات

قسم فى هذا الباب صفات البارى ـ تعالى ـ إلى نفسية ومعنوية ، وعرف الأقسام ، ومثل لها ، ونبه الى أن الغرض من هذا الباب التعرض لإثبات العلم بالصفات النفسية ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : قدم البارى ـ تعالى ـ

فصل فى : قيام الله ـ تعالى ـ بنفسه

فصل فى : مخالفته تعالى للحوادث

فصل فى : المثلين والخلافين

فصل فيما يستحيل اتصاف البارى ـ تعالى ـ به

فصل فى : تنزيهه تعالى عن الجسمية

فصل فى : تنزيهه تعالى عن قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث

فصل فى : الدليل على استحالة كون الرب تعالى جوهرا ، والرد على النصارى

باب : العلم بالوحدانية

بدأ الباب بالحديث عن معنى الواحد فى اصطلاح الأصوليين وقرر فيه

أن الإلــه واحــد وأنــه يستحيل تقدير إلهيــن ، واستدل على وحدانية البــارى ـ تعالــى ـ بفرض التمانــع بين الإلهين ، مرتبــا هذه الدلالــة على اختلاف إرادتيهما ، ثــم طــرد الدلالة على تقدير اتفاق إرادتيهما ، منبهــاً على أن هذه الدلالــة لا تستمر على أصــول المعتزلــة مع مصيرهــم إلى أنــه يقع من العباد ما لا يريــده البــارى ـ تعالى عــن قولهم ـ ثم عرض كثيرا من الأسئلة وأجــاب عنها .

ثــم أنهى هذا البــاب بالإشــارة إلى أن ما ذكره فيــه وفى الباب الســابق جمــل كافيــة فى إثبات العلم بالصفــات الواجبــة النفسية ، منبهــاً على أنــه أدرج فيهـــا ما يستحيل على البارى ـ تعالى ـ حيث إنه نفــى عن البارى ـ تعالــى ـ خصــائص الجواهــر والأعراض ، ونصب الأدلة على تقدسه عن أحكــام الأجسام ، كما نبــه على أن ما ذكــره يغنى عن التعرض لكثير مما يرســمه المتكلمون فيما يستحيــل على البــارى ـ تعالى ـ

ثــم أوجــز العبــارة فيما يستحيل على البارى ـ تعالى ـ بقوله : « يستحيل عليــه كل ما يــدل على حدثــه ، ويندرج تحت ذلك استحالة تميزه وقبولــه للحــوادث ، وافتقــاره إلى محــل يحــله » (١)

باب إثبــات العلم بالصــفات المعنويــة

نبــه فى بدايــة الباب الى أن الغرض من هذا الباب ـ على مقدار قصـــده ـ هو ضبط ركنيــن هما :

(١) إثبات العلم بأحكام الصفــات

(٢) إثبات العلم بالصفات الموجبــة لأحكامها

وقد صــدر الباب بالأحكــام فأثبت العلم بكون البــارى ـ تعالى ـ قادرا عالمــا ، مستدلا على ذلك بدلالــة الإحكام والإتقان ، مشــيراً إلى مسلك بعض الأصحــاب فى الاســتدلال على كونــه تعالى قادراً عالماً .

ثم نبــه إلى أنــه بالضــرورة يعلم كونــه تعالى حيا بعد العلم بكونه تعالى قــادراً عالمــا ، ثم عقد عــدة فصــول :

فصــل فى : كونــه تعالى مريــداً

فصل فى : كونــه تعالى سميعاً بصيــراً

فصل فى : صحة قيام الإدراكــات الباقيــة به تعالى

فصل فى : كونــه تعالى باقيــاً

باب : القــول فى إثبات العلم بالصفــات

قــرر فى بدايــة الباب أن مذهب أهل الحق أن البارى ـ تعالى ـ حى عالم قادر ، ولــه تعالى الحياة القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة والإرادة القديمــة

---

(١) راجع : الإرشــاد ٦٠ .

ثم أشار إلى مذاهب المعتزلة فى هذا الصدد ، وقد تعرض للحجاج مع الخصوم لإثبات الصفات مستدلاً بثلاثة طرق للأشعرى والأصحاب ، ثم عقب بذكر شبه الخصوم التى عولوا عليها ، وناقشها مبطلاً لها .

وقبل تعرضه للحجاج رأى أن يقدم على الحجاج فصلين :

فصل فى : إثبات الأحوال، والرد على منكريها .

فصل فى : تعليل الواجب، والرد على منكريه .

ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية

فصل فيما ذهب إليه جهم من إثبات علوم حادثه للبارى -تعالى- .

فصل فى : قدم كلام البارى -تعالى-

فصل فى : حقيقة الكلام .

فصل فى : إثبات الكلام النفسى

فصل فى : أن المتكلم هو من قام به الكلام

فصل فى : شبه المخالفين

فصل فى : مذهب الحشوية فى كلام الله -تعالى- أنه حروف وأصوات قديمة

فصل فى : القول فى القراءة

فصل فى : القول فى المقروء

فصل فى : أن كلام الله -تعالى- ليس حالاً فى المصحف

فصل فى : أن كلام الله تعالى مسموع

فصل فى : معنى إنزال كلام الله -تعالى-

فصل فى : أن كلام الله -تعالى- واحد

فصل فى : امتناع أئمتنا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات

فصل فى : صفة البقاء

باب : القول فى معانى أسماء الله -تعالى-

بدأ هذا الباب بشرح معنى التسمية والاسم والمسمى والوصف والصفة موضحاً المذاهب فى هذا الصدد ، ومستدلاً على ما ذهب إليه أهل الحق ، ثم عقد عدة فصول :

فصل : فيما يجوز إطلاقه على الله -تعالى-

فصل فى : أقسام أسماء البارى -تعالى-

ثم شرح أسماء الله -تعالى- بالتفصيل ، فشرح ثلاثة وثمانين اسما متابعاً رواية الإمام الترمذى المشهور فى اثنين وثمانين اسما ، تاركا شرح سبعة عشر اسما

بالإضافة إلى ذكره اسم البارى تعالى « المقدر »

ثم عقد فصلاً فى : اليدين والعينين والوجه

كتاب : القول فيما يجوز على الله تعالى ـ

باب : إثبات جواز الرؤية على الله تعالى ـ وفيه عدة فصول :

فصل فى : إثبات وجود الإدراك

فصل فى : أن الإدراكات خمسة

فصل فى : أن كل موجود يجوز أن يرى

فصل فى : الموانع من الإدراك

فصل فى : جواز رؤية الله تعالى ـ

فصل فى : الاستدلال على وقوع رؤية الله تعالى ـ فى الآخرة

فصل فى : الفرق بين الرؤية والشم واللمس والذوق

باب : القول فى خلق الأعمال

قرر فى بداية الباب رأى أهل الحق فى خلق الأعمال ، ثم ذكر مذهب المعتزلة ، وقد عرض فى الحجاج مع المعتزلة ثلاثة أضرب :

(١) الضرب الأول : ذكر فيه القواطع العقلية فى خروج العبد عن كونه مخترعا

(٢) الضرب الثانى : ذكر فيه إلزامات للمعتزلة لإيضاح تناقض مذهبهم

(٣) الضرب الثالث: ذكر فيه الأدلة السمعية على صحة مذهب أهل الحق

ثم ذكر شبه المعتزلة وأجاب عنها مبطلاً لها ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : حقيقة الكسب

فصل فى : الهدى والضلال والطبع والختم

فصل فى : الاستطاعة

فصل فى : أن القدرة الحادثة لا تبقى

فصل فى : مقارنة القدرة الحادثة لمقدورها

فصل فى : أن الحادث فى حال حدوثه مقدور لله تعالى ـ

فصل فى : أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد

فصل فى : التكليف بما لا يطاق

فصل فى : تعلق القدرة بالألوان والطعوم ونحوها

فصل فى : قدرة البارى تعالى ـ على خلاف المعلوم

فصل فى : الرد على القائلين بالتولد

فصل فيما ذهبت إليه الفلاسفة فى عالم الكون والفساد

فصل فى : إرادة الكائنات

باب فى : الآجال
باب فى : الرزق
باب فى : الأسعار
باب فى : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
باب فى : إعادة المعدوم
باب فى : جمل من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع

وقد صدر هذا الباب بتقرير إثبات عذاب القبر ومساءلة منكر ونكير والاستدلال على ذلك، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى : الروح
فصل فى : الجنة والنار
فصل فى : الصراط والميزان والحوض والصحف

باب فى : الثواب والعقاب وإحباط الأعمال ، وفيه عدة فصول :

فصل فى : الثواب وعلى التأبيد
فصل فى : إحباط الأعمال والوعيد
فصل فى : إحباط الكبيرة لثواب الطاعات عند المعتزلة
فصل فى : الفرق بين الصغيرة والكبيرة
فصل فيمن مات مصراً على المعصية
فصل فى : الشفاعة

باب فى : الأسماء والأحكام ، وفيه فصلان :

فصل فى : معنى الإيمان
فصل فى : زيادة الإيمان ونقصه

باب التوبة ، وفيه فصول :

فصل فى : قبول التوبة
فصل فى : وجوب التوبة
فصل فى : التوبة عن البعض دون البعض
فصل فى : تجديد الندم
فصل فى : إيمان الكافر هل هو توبة ؟
فصل فى : توبة العائد للذنب

باب الإمامة ..
باب فى : تفاصيل الأخبار

باب فى إبطال النص وإثبات الاختيار
باب فى الاختيار وصفته وذكر ما تنعقد الإمامة به ،
وفيه فصول :
فصل فى عقد الإمامة لشخصين
فصل فى خلع الإمام
فصل فى شرائط الإمامة
باب القول فى إثبات إمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم -
وفيه فصول :
فصل فى إمامة المفضول والتفاضل بين الصحابة
فصل فى قتل عثمان مظلوما
فصل فى الطعن على الصحابة
فصل فى حكم قتال على - رضى الله عنه - .

وقد انتهى كتاب شرح الإرشاد للشيخ المقترح بانتهاء فصل القول فى معجزات نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم -

وقد تأكدت من أن هذه النهاية المذكورة هى نهاية كتاب شرح الإرشاد للشيخ المقترح ، وذلك بالأدلة الآتية :

١- الفصل الأخير مقتضب جداً على غير عادة الشيخ المُقْتَرَح مما يدل على أنه توقف فى نهايته .
٢- فى نهاية النسخ المخطوطة التى حصلت عليها واعتمدت عليها فى تحقيق النص - وهى نسخ مستقلة وسيأتى إثبات ذلك -(١) إفادة بأن المذكور هو نهاية كتاب شرح الإرشاد للشيخ المقترح .
ففى النسخة (أ) بعد أن ذكر الناسخ آخر جملة فى كتاب شرح الإرشاد للمُقْتَرَح - ولا معنى للمباحثة فى مواطن الضروريات - قال : ,, هذا آخر شرح هذا الكتاب - رضى الله عنه وقدس روحه وعفى عنه - تمت كتاب المُقْتَرَح لشرح الإرشاد ، وقد وقع التكميل من الكتابة .... إلخ ,,
وفى النسخة (ب) بعد أن ذكر الناسخ الجملة الأخيرة المذكورة فى كتاب شرح الإرشاد قال : ,, هذا آخر شرح هذا الكتاب ... الخ ,,
وفى النسخة (جـ) بعد أن ذكر الناسخ الجملة الأخيرة المذكورة فى كتاب شرح قال : ,, هذا وقد تم شرح هذا الكتاب بعون الله الملك الوهاب .. إلخ ,,
٣- لم أجد دليلا يدل على أنه شرح أكثر من هذا القدر من كتاب الإرشاد فلم أجد عالما نسب إليه فى المسائل التى لم يشرحها ، وقد لاحظت على الإمام السَّنُوسِى كثرة ذكر للشيخ المُقْتَرَح ولكتابه به الإرشاد لكنه لم يذكره فى مسألة واحدة

---

(١) راجع ص ٤٤ من الدراسة .

من المسائل التى لم يشرحها ٠
٤ـ لاحظت على الشيخ المقترح كثرة إحالاته لمسائل سيأتى بحثها لكنى لم أجد له إحالة واحدة لمسألة من المسائل التى لم يشرحها ٠

ويلوح لى أن الشيخ المقترح ترك ما ترك من كتاب الإرشاد وفقا لمنهجه فى شرح الكتاب ، فإنه اشترط تفسير معانيه ، وتحرير أدلته ، والكلام على نكته ، وتصحيح قسمته ٠

وهذا المنهج موجه إلى قواطع الأدلة العقلية ، وما ترك شرحه من كتاب الإرشاد لا يحتاج إلى القواطع الأدلة العقلية بقدر احتياج ما شرحه لها ٠

ثم إن كثيرا من الشراح يتركون بعض أبواب أو فصول من كلام المصنف وفقاً لمناهجهم أو أهدافهم من الشرح ، وقد ترك الإمام ابن دهاق شارح الإرشاد كتاب الإمامة وشرح بقيته ٠

ثم نعود إلى الكلام عن كتاب الإرشاد فنقول :

هذا الكتاب له شهرة واسعة قديما وحديثا ، ويتضح ذلك بكثرة النسخ الخطية له وكثرة شروحه وكثرة طبعاته ٠

فقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات :

١ـ نشره المستشرق لوسيانى سنة ١٩٣٨م / باريس (١)
٢ـ نشره وعلق عليه هلموت كلوبفر سنة ١٩٥٥م / برلين (٢)
٣ـ حققه وعلق عليه الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى والشيخ على عبد المنعم عبد الحميد ، وطبع فى مطبعة السعادة سنه ١٩٥٠م ونشرته مكتبة الخانجى بالقاهرة ٠
٤ـ أعيد طبعه مرة أخرى وعليه اسم المحقق أسعد تميم / مؤسسة الكتب الثقافية / بيروت ط ١ / ١٩٨٥م

أما النسخ الخطية فهى كثيرة جداً فى كثير من مكتبات مصر والعالم ، نذكر منها على سبيل المثال :

١ـ نسخة فى دار الكتب رقم (٨١٩ علم الكلام)
٢ـ نسخة فى دار الكتب رقم (١١٧٩ علم الكلام)
٣ـ نسخة فى دار الكتب رقم (٨١٦ علم الكلام)

---

(١) راجع: مقدمة الدكتور محمد يوسف موسى على كتاب الإرشاد فقرة ١٥ ، الجوينى إمام الحرمين /د ٠ فوقيه حسين محمود ٦٦ سلسلة أعلام العرب ٤٠ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والإنباء والنشر / الدار المصرية للتأليف والترجمة / القاهرة ١٩٦٤م ، مقدمه هلموت كلوبفر على كتاب الشامل فى أصول الدين ٩ ط دار العرب/ القاهرة ١٩٦١م٠

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ٠

٤ـ نسخة فى دار الكتب رقم (٩٣٩ علم الكلام)
٥ـ نسخة فى دار الكتب رقم (٥١١ علم الكلام طلعت)
٦ـ نسخة فى المكتب الأحمديه بحلب / سوريا (رقم ٧٦٤ توحيد) توجد منها صورة فى معهد إحياء المخطوطات العربيه رقم (٩ توحيد) .
٧ـ نسخة فى مكتبة جامعة ليدن بهولندا رقم (OR. NR ١٤٦) لدينا صورة منها .
٨ـ نسخة فى مكتبة أحمد الثالث / تركيا توجد منها صورة فى معهد أحياء المخطوطات العربية رقم (١٠ توحيد) .
٩ـ نسخة فى مكتبة الإسكوريال / أسبانيا رقم (١٠٥٠) .
١٠ـ نسخة فى خزانة القرويين / فاس / المملكة المغربية رقم (١٥٧٠)

خامساً : التعريف بمؤلف الإرشاد

ومن الجدير بالذكر التعريف بمؤلف الإرشاد فهو إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله ابن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حَيُّويَة الجوينى ـ نسبة لجوين من قرى نيسابور ـ وهو الإمام شيخ الإسلام الفقيه الشافعى البحر الحبر المدقق المحقق النظار الأصولى المتكلم البليغ الفصيح الأديب العَلَم الفرد ، زينة المحققين ، وأعلم المتأخرين من أصحاب الشافعى ، المجمع على إمامته المتفق على غزارة مادته وتفننه فى العلوم من الأصول والفروع والأدب وغير ذلك ، ولد فى سنة ٤١٩ هـ وجاور بمكة ، تتلمذ على أبى القاسم عبد الجبار وأبى عبد الله محمد بن على الخبازى ،فسر المذهب الشافعى ، ودافع عن العقيدة الأشعرية فى وقت كانت فيه فى أشد الاحتياج إلى من يدافع عنها ويعلى من شأنها ويحفظها ؛ فقد عاصر الجوينى فتناً عديدة أشدها الصراع بين الشيعة وأهل السنة ، له التصانيف الكثيرة فمن كتبه المطبوعة : الشامل فى أصول الدين ، الإرشاد ، البرهان فى أصول الفقه ، وغياث الأمم فى التياث الظلم ، والورقات ، لمع الأدلة ، العقيدة النظامية فى الأركان الإسلامية ،وما زال كثير من مصنفاته فى حاجة إلى تحقيق وطبع[1] .

---

(١) انظر ترجمته فى : تبيين كذب المفترى لابن عساكر ٢٧٨ ـ ٢٨٥ ط دار الكتاب العربى / بيروت ١٩٧٩م، وفيات الأعيان ٣/١٦٧ ـ ١٧٠ ، طبقات الشافعية الكبرى ٥/١٦٥ ـ ٢٢٢ ط/عيسى الحلبى ١٩٦٧م، طبقات الشافعية للإسنوى ١/٤٠٩ـ ٤١٢ ، النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ٥/١٢١ المؤسسة المصرية العامة للترجمة ، شذرات الذهب ٣/٣٥٨ ـ ٣٦٢ ، مختصر طبقات الشافعية /لابن قاضى شهبة اختصار أحمد بن محمد الأسدى ل ٣٩/أ (خ) رقم (٢٠٢١ تاريخ تيمور) بدار الكتب ، معجم المؤلفين ٦/١٨٤ ـ ١٨٥ ، كتاب الجوينى إمام الحرمين .

وأما شروح الإرشاد فمنها :

١ـ شرح أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى م ٥١٢ هـ (١)

٢ـ نكت الإرشاد لأبى إسحاق إبراهيم بن يوسف بن دهاق م سنة ٦١٦ هـ (٢)

٣ـ شرح الإرشاد لأبى بكر محمد بن عبد الله بن ميمون القرطبى م ٥٦٧ هـ (٣)

٤ـ شرح الإرشاد لتقى الدين المقترح م ٦١٢ هـ

سادساً : النسخ الموجودة للمخطوط ووصفها :

١ـ النسخة الموجودة فى دار الكتب المصرية رقم (٩٧٦ علم الكلام)

عدد أوراقها : ١٨١ ق

عدد الأسطر : ٢٣ سطرا (١٨ سم × ١٢ كلمة)

اسم الناسخ : عبد الله بن محمد القرين ابادى

تاريخ النسخ : وقع الفراغ من نسخها فى يوم الأحد ١٧ من جمادى الأول سنة ١١٢٥ هـ .

نوع الخط : شرقى معتاد متوسط الجودة

الغلاف : عليه اسم الكتاب ونسبته : كتاب شرح الإرشاد تأليف الشيخ تقى الدين المُقْتَرَح .

نهاية النسخة : تمت كتاب المقترح لشرح الإرشاد

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (أ)

٢ـ النسخة الموجودة فى عمادة شئون المكتبات جامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية رقم (٧٦٢) وقد حصلت على صورة منها .

عدد أوراقها : ١٩٣ ق

عدد الأسطر : ٢٥ سطرا (١٩٫٥ سم × ١٢ كلمة)

ليس عليها اسم الناسخ

---

(١) نسبه اليه الشهرستانى فى نهاية الأقدام ٣٨ تصحيح الفرد جيوم ولم أجده .

(٢) توجد منه نسخة خطية بدار الكتب رقم (ب ٢٢٨٨٨) .

(٣) توجد منه نسخة فى مكتبة أحمد الثالث بتركيا ، وتوجد منها صورة بمعهد إحياء المخطوطات العربية ، وقد نشره عن هذه النسخة باخراج د . أحمد حجازى السقا مكتبة الأنجلو المصرية ط ١ / ١٩٨٨م .

ليس عليها تاريخ النسخ ، وأغلب ظنى أنها نسخت فى القرن الثالث عشر الهجرى وفقا لرأى خبراء المكتبة فى البيانات المكتبية الموجودة على النسخة .

نوع الخط : شرقى معتاد متوسط الجودة

الغلاف : عليه اسم الكتاب : المقترح لشرح الإرشاد

نهاية النسخة : هذا آخر شرح هذا الكتاب

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (ب)

٣ـ النسخة الموجودة فى دار الكتب المصرية رقم (١١١٣ علم الكلام)

عدد أوراقها : ٢٤٩ ق

عدد الأسطر : ١٥ سطرا × ١٤ كلمة

اسم الناسخ : محمد بن أحمد بن موسى خفاجى الشبلنجى

تاريخ النسخ : وقع الفراغ من نسخها فى يوم الاثنين ثانى أيام شهر ربيع الأول سنة ١٣٢٥ هـ

نوع الخط : شرقى معتاد جيد جداً

الغلاف : عليه اسم الكتاب: شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح

نهاية النسخة : هذا وقد تم شرح هذا الكتاب

وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (جـ) .

٤ـ النسخة الموجودة فى مكتبة جامعة كمبردج بانجلترا

رقم (Class Mark MS ٣٢٦٦/٩) والتى حصلت على صورة منها

عدد أوراقها : ١٦٦ ق

عدد الأسطر : ٢٣ سطرا × ١٤ كلمة

ليس عليها اسم الناسخ

ليس عليها تاريخ النسخ

نوع الخط : مغربى ردئ جدا

الغلاف : عليه اسم الكتاب : شرح الإرشاد لتقى الدين المُقْتَرَح

نهاية النسخة : تنتهى هذه النسخة فى منتصف الفصل قبل الأخير بقول المُقْتَرَح :

,, وقد تلحق كثيراً من الناس سآمه فيما يكلفونه إذا دام ,, وتوافق نهاية هذه النسخة ل ١٧٩ / أ فى أ ، ل ١٩١ / ب فى ب ، ل ٢٤٦ / ب فى جـ

وفى النسخة نقص فى مواضع كثيرة منها :

نقص يبدأ من قوله ,, تحقيق ,, وهذا النقص تكملته توافق ل ٤٠ / ب فى أ ، ل ٤٤/ب فى ب ، ل٥٤ / ب فى جـ

وينتهى هذا النقص بعد قوله ,, إن الفاعل فى الشاهد ,, وهو موافق ل ٤٣/ أ فى أ ، ل ٤٧ / أ فى ب ، ل ٥٧ / ب فى جـ
وفى النسخة خرم ورطوبة فى كثير من أوراقها يبدأ من ل / ٣٦ إلى ل / ١١٢ مما جعل هذه الأوراق فى حكم المفقودة .
وقد رمزت لهذه النسخة بالرمز (د) .

سابعاً : منهجى فى اختيار النسخ

فى البداية أؤكد أن كل نسخة من النسخ المذكورة لم تنسخ من الأخرى وذلك بالأدلة الآتية :

١ـ وجدت بعد فحص النسخة (أ) أنه قد سقط من الناسخ بعض العبارات تصل إلى سطر فى بعض المواضع ، ثم وجدت أن هذه العبارات الساقطة موجودة فى النسختين ب ، جـ (١) ، مما يؤكد أن النسختين ب ، جـ لم تنسخا من النسخة (أ) حيث إن الناسخ لا يمكن ان يكمل نقصا يصل الى سطر بظنه .
٢ـ وجدت بعد فحص النسخة (ب) أيضا أنه قد سقط من الناسخ بعض العبارات تصل إلى سطر فى بعض المواضع ، ثم وجدت أن هذه العبارات الساقطة موجودة فى النسخة (جـ) ، وذلك يؤكد أن النسخة (جـ) لم تنسخ من النسخة (ب) (٢)

وبعد أن تأكدت أن هذه النسخ الثلاث لم تنسخ من بعض اعتمدتها نسخاً صالحة للتحقيق

فاعتمدت النسخة (أ) أصلا لصلاحيتها للتحقيق ، ولكونها أقدم النسخ ـ التى حصلت عليها ـ نسخا

واعتمدت النسخة (ب) نسخة تالية فى الترتيب للنسخة (أ) لصلاحيتها للتحقيق ، وقد قدمتها على النسخة (جـ) وذلك على الرغم من عدم وجود تاريخ النسخ عليها ، حيث إن أغلب الظن عندى أنها أقدم نسخاً من النسخة (جـ) لأن خط الناسخ وطريقته فى الكتابة يدلان على أنها أقدم نسخا من النسخة (جـ) ، كما أن بيانات المكتبة التى يحملها غلاف النسخة تشير الى أنها منسوخة فى القرن الثالث عشر الهجرى ، فاعتمدت بيانات المكتبة ، حيث إنه يتعرض لإعدادها عادة خبراء فى الوثائق والمخطوطات .

---

(١) راجع على سبيل المثال ص ١٧، ١٨، ٩١، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٩ من النص المحقق .
(٢) راجع على سبيل المثال : ص ١١٢، ١٣٢، ٤٨، ٥١٤، ٥٢٢ من النص المحقق .

واعتمدت النسخة (جـ) نسخة تالية في الترتيب للنسخة (ب) وذلك لتأخر نسخها مع صلاحيتها للتحقيق .

واعتمدت النسخة (د) نسخة تالية للترتيب للنسخة (جـ) على الرغم من عدم صلاحيتها للتحقيق لكثرة الأوراق الساقطة منها ، ولكثرة الأوراق المعطوبة بالرطوبة والخرم ، ولعدم وجود تاريخ النسخ واسم الناسخ عليها .

وقد اعتمدت هذه النسخة للتحقيق لكون النسخ الثلاث المذكورة حديثة النسخ ، لكني لم ألجأ إلى هذه النسخة إلا في المواضع التي لم يستقم فيها النص بالنسخ الثلاث المذكورة ، وفي الفقرات التي كثر فيها الاختلاف بين النسخ الثلاث المذكورة .

وقد بحثت جيدا عن نسخ أخرى للمخطوط في جميع المكتبات المصرية التي تقتني المخطوطات لكني لم أجد في مصر سوى النسخة (أ) ، والنسخة (جـ) في دار الكتب المصرية .

كما أنني بحثت جيداً في الكثير جداً من فهارس مكتبات العالم ، فقرأت بدقة عشرات الفهارس لمكتبات العالم ، وكثير منها بلغات أجنبية استعنت عليها بجهود الأصدقاء لترجمتها ، كما اطلعت على تاريخ الأدب العربي لبروكلمان -النسخة الألمانية -

وأفدت من هذه الفهارس والمراجع أن حصلت على صورتين لنسختين من خارج مصر ،إحداهما من عمادة شئون المكتبات بجامعة الرياض بالمملكة العربية السعودية ، والثانية من مكتبة جامعة كمبردج بإنجلترا ،

كما أفدت من هذه الفهارس والمراجع أن اتصلت بمكتبة جامعة ليدن بهولندا وبخزانة جامعة القرويين بفاس بالمملكة المغربية وقد أفدت من اتصالي بمكتبة جامعة ليدن بهولندا أن أرسلت إليّ المكتبة صورة لنسخة خطية من كتاب الإرشاد للجويني ذات قيمة كبيرة مع اعتذارهم عن عدم وجود شرح الإرشاد للمُقْتَرَح بين مخطوطات مكتبتهم ، وخلو فهارس مكتبتهم من ذكره .

كما أرسل إليّ الأستاذ : محافظ خزانة جامعة القرويين بفاس / المملكة المغربية خطابا برقم ٣١ / ٨٦ بتاريخ ١٠ / ١٠ / ١٩٨٦م يفيد عدم وجود شرح الإرشاد في خزانة جامعة القرويين ويؤكد خلو فهرس خزانتهم من ذكره .

ثامناً : منهجي في التحقيق .

استخدمت جميع النسخ الأربع في التحقيق وذلك لصلاحية النسخ (أ)،(ب)، (جـ) للتحقيق ، وللاحتياج إلى النسخة (د) مع عدم صلاحيتها .

اعتمدت النسخة (أ) أصلا حيث إنها أقدم النسخ التي حصلت عليها نسخاً

كما أنها نسخة جيدة وصالحة للتحقيق .

اعتمدت النسخة (ب) نسخة ثانوية تالية للنسخة (أ)

اعتمدت النسخة (جـ) نسخة ثانوية تالية للنسخة (ب)

استخدمت النسخة (د) نسخة مساعدة فى الأحوال التى لم يستقم فيها النص بالنسخ الثلاث المذكورة ، وفى الأحوال التى كثرت فيها الاختلافات بين النسخ الثلاث.

حققت الكتاب بطريقة وضع النسخة الأصل فى الصلب صحيحة مع المقارنة بالنسخ الثانوية ، وإثبات الفروق فى الهامش .

اقتصرت على نسختين ثانويتين فقط للمقارنة بالنسخة الأصل ؛ لاستقامة النص بهما سوى بعض العبارات التى لم يستقم فيها النص لجأت فيها إلى النسخة (د) للمساعدة فى استقامة النص .

راعيت فى تصحيح النص ترتيب النسخ من حيث أقدمية النسخ فقدمت النسخة (ب) على النسخة (جـ) .

حافظت على نص النسخة الأصل فى الصلب ما دام صحيحا .

استكملت نقص النسخة الأصل من النسخ الثانوية ووضعته بين معقوفين ، وأشرت إلى ذلك فى الهامش.

صححت الأخطاء اللغوية فى النسخة الأصل ووضعت الصحيح فى الصلب ، وأشرت إلى ذلك فى الهامش .

فى الأحوال التى اختلفت فيها النسخ فى كلمة أو عبارة وكلها يمكن أن تكون صحيحة أثبت ما ورد فى النسخة الأصل ، مع وضع الفروق فى الهامش ، مع الإشارة إلى الفرق بين معانى الكلمات أو العبارات فى كل نسخة إذا لم يكن واضحا .

علت لتصحيح الأخطاء الموجودة فى النسخة الأصل ، وفى حالة وضوح الخطأ اكتفيت بالإشارة إليه فقط .

استخدمت الرمز بالحروف الهجائية فى المقارنة بين النسخ .

وضعت متن الإرشاد بين قوسين وفصلته عن الشرح بالبدء بسطر جديد ، وأشرت الى موقع كل نص من المتن فى النسخة الأصل فى الهامش الجانبى للنص .

قسمت الكتاب إلى أبواب وفصول وفقاً لتقسيم المؤلف ،واستكلمت العناوين الناقصة لبعض الأبواب والفصول ، ووضعت ما استكملته بين معقوفين ، ولم أشر إلى ذلك إلا فى المرة الأولى فقط ، وتحاشيت ترقيم الأبواب والفصول اتباعا للمؤلف ، ولعدم جدواه .

بدأت الأبواب والفصول بصفحة جديدة .

فصلت بين كل دعوى ودعوى بالبدء بسطر جديد ، وكذا بين كل دعوى ودليلها ، وكذا بين كل مبحث وآخر .

تحاشيت تقسيم الفصول إلى مباحث ، خشية أن يخرج التقسيم عن هدف المؤلف . نبهت على بداية كل صفحة ورقمها من النسخ الثلاث في الهامش .

التزمت باستخدام قواعد الإملاء الحديثة ، بصرف النظر عما ورد في الأصل ، وأشرت إلى التفاوت في الهامش بالقدر الذي يوضح طريقة كل نسخة في الرسم الإملائي .

التزمت باستخدام علامات الترقيم .
فصلت ما يحتاج إلى تفصيل من مباحث الكتاب الغامضة ، وعلقت على مباحثه التي تحتاج إلى تعليق .

وثقت الآراء والأقوال التي نسبها الى غيره من العلماء ، وذلك بالرجوع إلى كتبهم ، أو كتب المذهب الأصول إن لم أجد .

وثقت آراء وأقوال المذاهب والفرق من كتب الفرق ، أو من كتب المذهب الأصلية إن لم أجد .

شرحت المفردات الغريبة مستعيناً بمراجع اللغة .
ترجمت للأعلام من كتب التراجم ، مع الإحالة بقدر الإمكان إلى أكبر قدر من المراجع ؛ إشارة إلى أهمية وشهرة العلم ، وللتيسير على القارئ بإمداده بأكبر قدر من المراجع للاطلاع على ما تيسر له منها .

ترجمت للمذاهب والفرق من كتب الفرق ، مع الرجوع إلى الكتب الكلامية ، وأحلت إلى أكبر قدر من المراجع بقدر الإمكان .
في نهاية كل باب وفصل ومبحث أحلت بقدر الإمكان إلى أكبر عدد من المراجع التي تدرس الموضوع .

رتبت المراجع في كل الأحوال وفقا لأقدمية المؤلف ، وذكرت رقم الجزء والصفحة في كل مرجع .

ذكرت في كل مرجع عند ذكره أول مرة فقط اسم المطبعة ، وتاريخ الطبع بعد ذكر اسم المؤلف والمحقق .

خرجت الأحاديث النبوية باحثاً عن درجة الصحة في الحديث إذا لم يكن مرويا في الكتب الصحاح .

أثبت أسماء السور القرآنية ، وأرقام الآيات .
خرجت الأبيات الشعرية ، فذكرت راويها ، وأيدت ذلك بذكر المرجع .
استخدمت كلمة انظر أو راجع في التوثيق ، وعند الإحالات ، وعند الترجمة

للأعـــلام والفـــرق والمذاهب .

استخدمت كلمة قارن عند ما يكـون فى المسـألة مناقشـــة .

هناك فروق لم أنبـــه عليها :

الفروق الواردة فى الآيات القرآنيـة بالزيادة أو النقص أو الخطـأ أثبت الآية كاملـــة صحيحة بصرف النظر عن الوارد فى النسخة الأصل بدون إشارة الى ذلك فى الهامش .

الفروق الناتجة عن استخدام عبارات التنزيه والتقديس للبارى تعالى ــ ، وكذلك صيـغ الصـلاه والسلام على المصطفى صلى الله عليه وسلم أثبت أكملها بدون إشارة .

الفروق الناتجة عن استخدام النساخ للاختصـــارات أثبتها كاملة فى الصلب بـــدون إشـــارة الى ذلك .

الفروق الناتجة عن استخدام الرسم الإملائـى الحديث لم أثبت منها إلا القدر الـــذى يوضح طريقـة كل نسخة فى الرسم الإملائى .

الكلمات التى اعتاد الناسخ أن يكتبها بطريقة معينة مثل استخدام كلمة (كون) بدلا من كلمة (دون) ، فعند تكرار ذلك لم أشـر إلى الفروق فى الهامش إلا بالقدر الذى يوضح طريقـه كل نسخة فى الكتابـة .

لم أشـر إلى ديباجـة الناسخ أو ختام النسخة لعدم جدواهـا .

* * *

* الفصـــل الثانـــي *

دراســـــــــة الكتــــــــاب

* * *

* بـاب في أحكام النظـر *

تضمن كلام الشيخ المقترح في هذا الباب عدة فصـول :

فصل فـي : أول ما يجب على المكلف ، وحقيقة النظر وأقسامـه .

فصل فـي : مضـادة النظـر للعلم والجهـل والشـك .

فصل فـي : الربط بيـن النظـر الصحيح والعـلم .

فصل فـي : الربط بين النظر الفاسد وبين العلم وأضـداده .

فصل فـي : الأدلـة .

فصل فـي : وجـوب النظـر شـرعاً .

وقد بدأ الشيخ المقترح الكلام على هذا الباب بالكلام على أول ما يجب على المكلف ، وحقيقة النظر وأقسامه .

فنقل عبارة الجوينى : ,, أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث العالم ,, .

وقد شرح الشيخ تقى الدين المقترح هذه العبارة ، وفى البداية حللها بأنها تتضمن ثلاث جمل : جملة فى أول ما يجب على المكلف ، وجملة فى حقيقة النظر ، وجملة فى تقسيم النظر إلى الصحيح والفاسد ، ثم بدأ بشرح الجملة الأولى وقال : ,, للناظر فيها ثلاثة مباحث :

الأول فى قوله أول ,, . ،
ويعنى الأول من هذه المباحث فى قول الإمام الجوينى : أول ما يجب على العاقل البالغ ، وقد شرح هذا المبحث بتحصيل أقوال العلماء فى أول واجب على المكلف ناقداً لبعض هذه الأقوال ، وموفقاً ورافعاً للخلاف فيما رآه مقبولا منها ، فذكر قول بعض المعتزلة ان أول واجب الشك ، ونقده بأن الشك فى الله تعالى كفر ، وهو قبيح لعينه وفقاً لأصولهم ، وهو مطلوب الإزالة فكيف يكون مطلوب التحصيل .

وقد نقد الإمام الجوينى هذا الرأى فقال : ,, وهذا الذى قاله أبو هاشم مردود لفظا ومعنى [١] ,, ، وأيضا نقده كثير من العلماء كالإيجى والسَّنُوسِي [٢] .

وأضيف أن جمهور العلماء تسب هذا الرأى الى أبى هاشم الجُبَّائِى [٣] ، ونسبة الطوسى [٤] إلى الإمام الجوينى وهو واضح البطلان ؛ إذ قد صرح الإمام الجوينى فى عبارته المذكورة سلفا بأن أول ما يجب على المكلف هو القصد إلى النظر [٥] ،

---

(١) راجع : الشامل ٣٢

(٢) راجع: متن المواقف للإيجى ٣٢ـ٣٣ / مكتبة المتنبى بدون تاريخ ، شرح الكبرى ٢٠ .

(٣) راجع: المغنى للقاضى عبد الجبار ١٢ / ١١ ت: إبراهيم مدكور/ المؤسسة المصرية العامة للتأليف ١٩٦٢م ، الشامل ٣٢ ، متن المواقف ٣٢ ، شرح المقاصد للتفتازانى ١ / ٣٦ / دار الطباعة العامرة ١٢٧٧هـ ، تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجورى ٤١ / المطابع الأميرية / القاهرة ١٩٧٠م

(٤) راجع : هامش المحصل ٤٧ / الكليات الازهرية .

(٥) راجع : الإرشاد ٣ .

وأيضا لم أعثر على واحد من العلماء نسب هذا الرأى إلى الجوينى غير الطوسى ، وقد نسبه أيضا السَّنُوسِى إلى المعتزلة (١) ، وفيه نظر ، حيث قال القاضى عبد الجبار فى باب ما يلزم المكلف أولا :,, لكن الذى لابد من بيانه ههنا الإشارة إلى وجوب النظر ، والأسباب التى عندها يجب النظر ، وما يتصل بذلك ، وبيان أنه أول الواجبات ,, (٢) وقال : ,, فنعود إلى المقصد بالباب فنقول : الغرض بقولنا إن النظر أول الواجبات أنه أول واجب لا ينفك واحد من المكلفين عنه ,, (٣)

وقال أيضا : ,, وليس لأحد أن يقول هلا كان أول الواجبات الشك الذى لا يتم النظر من دونه لأن الشك ليس بمعنى ، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه ,, (٤) وبهذا يتضح أن نسبة هذا الرأى الى المعتزلة ليس مسلما ، والصواب أنه رأى أبى هاشم الجُبَّائِيى . ولعله قال ذلك وفقا لأصله - تقديم الشك على النظر (٥) - ولعله أراد تردد الفكر كما قال الباجورى (٦) فيئول إلى النظر ، أو لعله أراد أنه لابد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه فيتوقف القصد الى النظر على الشك . (٧)

ثم ذكر الشيخ المُقْتَرَح القول الثانى وهو أن أول واجب على المكلف الإقرار بالله تعالى - ثم نقد هذا القول ، والتحقيق أنه قول صائب إذا كان المراد أول مطلوب من المكلف مطلقا ، وقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء كشارح الإرشاد - ابن دهاق - (٨) والدوانى . (٩)

---

(١) راجع : شرح الكبرى ٢٠

(٢) راجع : المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار ٢٦ ت: عمر السيد عزمى / الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥م .

(٣) راجع : المصدر السابق ٢٨ .

(٤) انظر : المصدر السابق ٣٠ ، شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ٢٩، ٤٥، ٧١، ٧٦ ت: د . عبد الكريم عثمان ط ١ / الناشر مكتبة وهبة ١٩٦٥م .

(٥) راجع : الشامل ٣٢ .

(٦) راجع : الباجورى على الجوهرة ٤٠ .

(٧) راجع : شرح المقاصد ١ / ٣٦ .

(٨) راجع : نكت الإرشاد لابن دهاق ج ١ ل ١٧ / ب (خ) بدار الكتب رقم (ب ٢٢٨٨٨) .

(٩) راجع : شرح العقائد العضدية للدوانى ١ / ١٩٤ - ١٩٥ / المطبعة العثمانية ١٣١٨ هـ .

ثم ذكر القول الثالث : ان أول واجب هو أول جزء من النظر ،ونقده ،

وقد وضح الإمام الجوينى هذا القول فى الشامل بأن قال «والذى اختاره القاضى التصريح بالمقصد فإنه قال أول واجب على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه» (١).

والتحقيق أن من قال ان أول واجب هو أول جزء من النظر لاحظ أن النظر يبنى على قواعد ، فمن الحق أن يقصد الى أول هذه القواعد لتقع الأولية فى محلها . وتظهر ثمرة الخلاف بين القول بأن أول واجب هو النظر وبين القول بأن أول واجب هو أول جزء من النظر فيما إذا وجد مكلف انقضى من أول حال التكليف زمن لا يسع النظر ولكنه يسع بعض النظر ، ولم ينظر مقصرا ، ثم اخترمته المنية ، هل يعتبر أدى ما وجب عليه أم لا ؟ ولعل الباقلانى يرى أنه ينبغى البدء بأول المقدمات والقواعد ليتوصل إلى النظر (٢).

ثم ذكر القول الرابع وهو أن أول ما يجب على المكلف النظر ، ثم ذكر القول الخامس وهو أن أول ما يجب على المكلف المعرفة ،ثم ذكر القول السادس وهو أن أول ما يجب على المكلف القصد إلى النظر .

وأضيف أن بعض العلماء كالشيخ الباجورى حصل بالإضافة الى الأقوال المذكورة فى أول ما يجب على المكلف ستة أقوال أخرى وهى : قول بأن أول ما يجب على المكلف الإيمان – وقد نسبه ابن ميمون شارح الإرشاد الى ابى جعفر السمنانى والقاضى أبى الوليد الباجى (٣) –

وقيل الإسلام ، وقيل اعتقاد وجوب النظر ، وقيل وظيفة الوقت ، وقبل المعرفة أو التقليد – أى أحدهما – (٤)

كما زاد ابن ميمون العلم بالله (٥).

وقد نقد الشيخ المقترح القول بأن أول واجب النظر بأن النظر مقدم على المعرفة لتقدمه عليها وجودا ، ولكن القصد إليه مقدم عليه ، وقال : ,, بعد بطلان

---

(١) راجع الشامل ٣٢ .

(٢) راجع : الإنصاف للباقلانى ١٣ ،٢٢ ت: محمد زاهد الكوثرى / الخانجى ١٩٦٣م

(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٥

(٤) راجع : الباجورى على الجوهرة ٤٠-٤١

(٥) انظر شرح الإرشاد لابن ميمون ١٥

هذه المذاهب الأربعة لم يبق إلا المذهبان ـ المعرفة والقصد إلى النظر ـ ورفع الخلاف بين القول بأن أول واجب النظر وبين القول بأن أول واجب القصد الى النظر بأن لفظ الأولية مشترك بين أمرين : أحدهما : أولية الوجوب ـ بمعنى ـ أول ما يتعلق به الخطاب ، والثانى أولية الاشتغال والاداء ، فإن نظرنا إلى أول واجب خطاباً ومقصوداً فالمعرفة ، وان نظرنا إلى أول واجب اشتغالا واداء فالقصد ، فقد نظر كل واحد منهما إلى أولية لم ينظر إليها غيره .

وأضيف أن كثيراً من العلماء ضيق الخلاف بين هذه الأقوال ، وذلك يؤكد مقولة الجوينى فى الشامل : ,, إن الكلام فى هذا الفصل يئول إلى العبارات ، وفيها التنازع ، ولا يتأكد فى المعانى ، إلا الذى قاله أبو هاشم فهو مردود لفظا ومعنى [١] ,,

فعلى سبيل المثال قال الرازى النزاع لفظى [٢] ـ يقصد بين القول بأن أول واجب المعرفة والقول بأنه النظر ، والقول بأنه القصد الى النظر ـ

وقال التفتازانى وتبعه الدوانى [٣] : إن أريد بأول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وإن أريد الأعم فهو القصد ـ

والتحقيق ما ذكره الدوانى إن كان النزاع فى أول الواجبات على المسلم المكلف فيحتمل الخلاف المذكور ، وإن كان النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا بالإقرار ، ولا يحتمل الخلاف [٤].

ثم قال الشيخ المقترح ,, وأما من قال إن المعرفة ضرورية لا يكلف بها فلا يعتقد خلاف بينه وبين من قال إن القصد أول واجب الا أن ينزل النظر منزلة المعرفة مع القصد ,, وعبارته هذه فيها نظر ، حيث إن من قال إن المعرفة ضرورية لا حاجة لديه لنظر ولا لقصد إلى نظر .

وأضيف : أن القائلين بأن المعرفة ضرورية تشعبت مقولاتهم ؛ فزعم صالح قبة أن المعارف كلها ضرورية يبتديها الله عزوجل ـ فى القلوب اختراعا من غير سبب يتقدمها من نظر واستدلال ، وزعم أن الإنسان غير مأمور بالمعرفة لكن من عرف الله ـ تعالى ـ بالضرورة صار مكلفا بالإقرار والطاعة ، وزعم الجاحظ وثمامة

---

(١) راجع : الشامل ٣٢ .

(٢) راجع : المحصل للرازى ٤٧ / الكليات الأزهرية .

(٣) راجع : شرح المقاصد ١/ ٣٦ ، الدوانى ١/ ١٩٤ـ١٩٥ .

(٤) راجع : المصدر السابق ١/ ١٩٤ـ١٩٥ .

أن المعارف ضرورية وأن الله -تعالى- لم يكلف أحدا بمعرفته ، وإنما أوجب على من عرفه طاعته ، وقال العلاف معرفة الله تعالى معرفة الدليل الداعي إلى معرفته بالضرورة ، وما بعد ذلك من العلوم الحسية والقياسية فهو علم مكتسب ، ويجوز أن يجعله الله -تعالى- ضروريا على نقض العادة ، وزعم غيلان القدرى أن معرفة الإنسان بأنه مصنوع ، وأن صانعه غيره ضرورى ، وهو مأمور بعد ذلك بالمعارف في العدل والتوحيد والوعد والوعيد ، وزعم بعض الروافض أن المعارف كلها ضرورية إلا أن الله -تعالى- لا يفعلها فى العبد إلا بعد نظر واستدلال ، كما أن الولد من فعله غير أنه لا يخلقه إلا بعد وطء الوالدين، وزعموا أن من لم يخلق الله -تعالى- له المعرفة لم يكن مأمورا ومن خلق له المعرفة صار بالطاعة مأمورا (١).

ثم شرح الشيخ المقترح قول الجوينى : ,, على العاقل البالغ ,, . قائلا : تعرض - الجوينى - لمن يجب عليه القصد - القصد الى النظر - وشرط فيه شرطين : أحدهما : العقل والثانى : البلوغ ، وذكر أن اشتراط العقل مأخوذ من مسالك العقول ، وذكر أن اشتراط البلوغ ثابت بالشرع ، وأن له أمارتين وضعتا للدلالة عليه وهما السن والاحتلام .

وأضيف أن كثيرا من العلماء أضاف بلوغ الدعوة شرطا من شروط التكليف ؛ إذ العاقل لا يتوصل بمجرد عقله إلى معرفة حكم من الأحكام الشرعية كالافتراض والحظر ونحو ذلك (٢).

وأما عبارة الشيخ المقترح : ,, والثانى البلوغ واشتراطه ثابت بالشرع ,, فأوضح أن اشتراط البلوغ لو كان ثابتا بالعقل لجاز تكليف العاقل من الصبيان (٣)

وأما عن أمارات البلوغ فقد ذكر المقترح أنها السن والاحتلام ، وأضيف أنه قد اختلف العلماء فى السن الذى يكون حدا بين الكبير والصغير فقال : بعضهم : خمس عشرة سنة ، وقيل سبع عشرة سنة ، وقيل ثمانى عشرة سنة (٤) ، واختار الإمام الشافعى وغيره أن يكون الحد الفاصل بين الصغير والكبير خمس عشرة سنة

---

(١) راجع أقوال من ذهب الى أن المعرفة ضرورية فى : شرح الأصول الخمسة ٥٢ ، أصول الدين/البغدادى ٣١-٣٢ ط ١ / استانبول ١٩٢٨م .

(٢) راجع : نكت الإرشاد جـ١ ل ١٦/ب .

(٣) راجع العقيدة النظامية للجوينى ٥٦ ت: أحمد حجازى السقا / الكليات الأزهرية ١٩٧٩ .

(٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢ / ١٥٦ ت : محيى الدين عبد الحميد/مكتبة النهضة ط ١ / ١٩٥٠ ،مختصر الجوينى لكتاب الإرشاد للباقلانى - على فرض صحة نسبته - ل ٧/أ (خ) منه صورة بمعهد المخطوطات ، نكت الإرشاد جـ١ ل ١٦/ب ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٦ .

وذلك لقصة عبد الله بن عمر [١] ، وقد روى الإمام مسلم هذه القصة فى صحيحه بسنده عن نافع عن ابن عمر أنه قال : عرضنى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة فلم يجزنى ، وعرضنى يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فأجازنى ، قال نافع فقدمت على عمر بن عبد العزيز وهو يومئذ خليفة فحدثته هذا الحديث ، فقال إن هذا الحد بين الكبير والصغير [٢] ... إلخ.هـ .

وأما الاحتلام كعلامة للبلوغ فقد أضاف إليه كثير من العلماء علامات أخرى كإنبات الشعر للرجال والحيض للنساء [٣].

أما العقل كشرط للبلوغ مع السن أو الأمارات السابقة فقد اختلفوا فى العاقل وفقا لاختلافهم فى حد العقل، وسيأتى الكلام عن حد العقل [٤]

ثم قال الشيخ المقترح وهو بصدد توضيح قول الجوينى :,, شرعا ,, . يحتمل أن يعود قوله شرعا على الوجوب فيكون المعنى أول ما يجب شرعا على العاقل ، ويحتمل أن يريد به البالغ بأحد هاتين الأمارتين شرعا ، فالأول فيه احتراز عن مذهب المعتزلة ، والثانى عود الكلام الى أقرب مذكور .

والشارح هنا يريد أن يسد باب الاعتراض على الجوينى بأن كل الأحكام عندنا ثابتة بالشرع ، ولا اختصاص لهذا الباب بها .

وأضيف أنه يحتمل أن يريد أن البلوغ وهو شرط للتكليف ثابت الشرع، وهو قيد للبلوغ لم يفيد به العقل حيث إن اشتراطه مأخوذ من مسالك العقول .

هذا وقد رأى الاشاعرة أن وجوب النظر ثابت بالشرع ، ورأى المعتزلة أن وجوب النظر ثابت بالعقل ، وأيضا قال أبو حنيفة وتبعه أصحابه وجوب معرفة الله تعالى مدرك عقلا - بمعنى - أنه لو لم يرد بها الشرع لوجب معرفته وشكره لوضوحه [٥] ، وقد حاول الكلنبوى رفع الخلاف بين من قال الوجوب بالشرع ومن قال بالعقل بأن قال : ,, ليس المراد من الوجوب ههنا الوجوب

---

(١) راجع نكت الإرشاد جـ ١ ل ١٦/ب .

(٢) راجع : صحيح مسلم ، كتاب الامارة ، باب بيان سن البلوغ ٢/ ١٤٢ /عيسى الحلبى بدون تاريخ .

(٣) راجع : مختصر الجوينى لكتاب الإرشاد للباقلانى ل ٧/أ ، نكت الإرشاد جـ ١ ل ١٦/ب

(٤) راجع ص : ٧٧- ٨١ من الدراسة ، ٤٩ - ٥٣ من النص المحقق .

(٥) انظر: مختصر الجوينى لكتاب الإرشاد للباقلانى ل ٥/ب ، المحصل ٤٦ ، شرح المقاصد ١/ ٣٢ ، الباجورى ٣٣ .

بمعنى امتناع الانفكاك عقلا كما هو معنى اللزوم العقلى لأن النظر كثيرا ماينفك عن المكلفين بل بمعنى تعلق المدح عاجلا والثواب آجلا بفعله ، وتعلق الذم والعقاب عاجلا وآجلا بتركه باتفاق منا ومن المعتزلة كما صرح به المصنف فى المواقف (١) „

وأضيف أنه قد ذهب بعض من يرى وجوب المعرفة كالصوفية أن طريقها هو الرياضة وتصفية الباطن (٢) ، وذهب بعض حكماء الهند الى أن طريقها الإلهام (٣) ، وقد ذهبت الحشوية إلى أن معرفة الله ـ تعالى ـ غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع (٤).

ثم استعرض عبارة الجوينى التى هو بصدد شرحها مرة أخرى فقال : „ قوله : المفضى الى العلم بحدث العالم „ .

ونقدها بقوله „ إنما تصح عبارته إذا كان لا طريق إلى معرفة البارى إلا حدث العالم ، وقد ذكر أصحابنا طريقين : الجواز والحدوث ، فأما طريق الجواز فيعرف بها الصانع قبل معرفة حدث العالم فلا يكون أول واجب القصد إلى نظر صحيح مفض إلى معرفة الحدوث ، إذ المقصد هو معرفة الله ـ تعالى ـ فبأى طريق حصل فيحصل المقصد من تلك الطريق ، وقد يكون حدث العالم بنظر ثان بعد النظر الأول المفضى إلى معرفته „ .

وأوضح أن نقد المقترح لعبارة الجوينى له ما يبرره حيث إن حدث العالم ليس هو المسلك الوحيد لمعرفة الصانع ـ تعالى ـ فقد ذكر الشهرستانى مسلكين للمتكلمين :

(١) الاستدلال : بالحوادث على محدث صانع .

(٢) الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفى الإمكان (٥)

وأضاف الشهرستانى أن الفطرة الإنسانية تشهد باحتياج الإنسان فى ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات فيرغب إليه ولا يرغب عنه ، ويستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه ، فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج الى الواجب ، والحادث إلى المحدث (٦)

---

(١) انظر: الكلنبوى ١/ ١٧٨ .

(٢) راجع: طوالع الأنوار للبيضاوى بشرح الأصفهانى ٣٤ ط ١ المطبعة الخيرية / القاهرة ١٣٢٣هـ .

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ١٢٤ـ١٢٥ .

(٦) راجع: المصدر السابق ١٢٥ .

وأضيف أن السلف فى هذا الصدد اعتمدوا على النص من الكتاب والسنة وما تشمنه من مظاهر العناية والنظام .

وقد صور البيهقى منهج السلف تصويرا دقيقا [١] ، كما صوره ابن تيمية وابن القيم [٢] ، وهو طريقة عقلية صحيحة تقضى بها الفطرة التى فطر الله الناس عليها ، ويمكن الاعتماد عليها .

وللمتكلمين تدقيقات فى المسألة ، فقد زعم بعضهم أن علة الحاجة إلى المؤثر هى الحدوث ، ومنهم من زعم أن علة الحاجة إلى المؤثر هى الإمكان والحدوث ويكون الحدوث شطر العلة ، ومنهم من زعم أن الإمكان بشرط الحدوث هو علة احتياج العالم إلى المؤثر [٣] .

وأود أن أشير الى ضبط هذه المسألة فأقول : مجمل أقوالهم أنه يمكن الاستدلال على إثبات العلم بالصانع بإمكان أو حدوث أو إمكان وحدوث الجواهر ، كما يمكن الاستدلال بإمكان أو حدوث او إمكان وحدوث الأعراض [٤]

أما الأشعرى فقد استدل على إثبات العلم بالصانع بمسلك تغير الأعراض حيث قال : "إن الإنسان الذى هو فى غاية الكمال والتمام كان نطفة ثم علقة ثم لحما ودما وعظما ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنا نراه فى حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعا ولا بصرا ؛ يدل ذلك على أنه فى حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز ، ورأيناه طفلا ثم شابا ثم كهلا ثم شيخا ، وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال الشباب إلى حال الكبر والهرم ؛ لأن الإنسان لو جهد أن يزيل عن نفسه الكبر والهرم ويردها إلى حال الشباب لم يمكنه ذلك ، فدل ما وصفنا على أنه ليس هو الذى ينقل نفسه فى هذه الأحوال ، وأن له ناقلا نقله من حال إلى حال" [٥]

---

(١) راجع : الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة للبيهقى ١٤/ط السلام العالمية للطبع والنشر/القاهرة ١٩٨٤م .

(٢) راجع: المنهج فى إثبات الصانع بين السلفية والمتكلمين /د . حسن محرم الحوينى ٣٠ـ٣٢/ط ١ / دار الطباعة المحمدية : القاهرة ١٩٨٦م

(٣) راجع : الأربعين/للفخر الرازى ٦٨ـ٦٩/ط ١ حيدر اباد الدكن / الهند ١٣٥٣هـ .

(٤) راجع المصدر السابق ٧٠ ، معالم أصول الدين للرازى ٣٨-٤٠/الكليات الأزهرية ، متن المواقف ٢٦٦ .

(٥) راجع : اللمع للأشعرى ١٧ـ١٨ ت: د . حموده غرابة / الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٩٧٥م .

وقد استمد الأشعرى مسلكه هذا من الكتاب العزيز

يقول الأشعرى : "ونبههم ـ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ـ على حدثهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات ، وغير ذلك من اختلاف اللغات، وكشف لهم عن طريق معرفة الفاعل لهم بما فيهم وفى غيرهم مما يقتضى وجوده ويدل على إرادته وتدبيره حيث قال عزوجل :

,, وفى أنفسكم أفلا تبصرون ,, (١)

فنبههم عزوجل بتقبلهم فى سائر الهيآت التى كانوا عليها على ذلك ، وشرح بقوله عزوجل :

,, ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين (٢) ,,

وهذا من أوضح ما يقتضى الدلالة على حدث الإنسان ووجود المحدث له من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما ،وذلك أن تغيره يقتضى مفارقة حال كان عليها قبل تغيره ، وكونه قديما ينفى تلك الحال (٣) ,, .

بهذا القدر يتضح أن حدث العالم ليس هو المسلك الوحيد لإثبات العلم بالصانع وأن الشيخ المقترح له ما يبرزه فى نقد عباره الجوينى السابقة .

وأرى أن الجوينى يعلم جيدا أن إثبات حدوث العالم ليس هو المسلك الوحيد لإثبات العلم بالصانع وأن هناك مسالك أخرى (٤) ، فنجده أحيانا يرد على المعتزلة نقدهم لدليل الأشعرى لإثبات العلم بالصانع (٥) ، كما نجده يشرح دليل الأشعرى شرحا وافيا (٦) .

---

(١) سورة الذاريات آية ٢١ .

(٢) سورة المؤمنون آية ١٢ـ١٤ .

(٣) راجع : رسالة أهل الثغر للأشعرى ٣٤ـ٣٨/ت:د . محمد السيد الجليند/ مطبعة التقدم / القاهرة / ١٩٨٧ م .

(٤) راجع : الشامل ٢٦٣ ط الإسكندرية .

(٥) راجع : المصدر السابق ٢٤٥ـ٢٥١ .

(٦) راجع : المصدر السابق ٢٧٢ـ ٢٧٥ .

كما أن الجوينى سلك مسلكا آخر يختلف فى بعض منطلقاته عن مسلكه فى الإرشاد (١) واعتبره أنجح وأوقع من طرق حوشها مجلدات ، وأنه خير لفاهمه من الدنيا بحذا فيرها لو ساوقة التوفيق (٢)

يقول الجوينى : فإذا لزم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه ، وتقرر أنه مفتقر الى مقتض اقتضاه على ما هو عليه ، وانما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه (٣) ٠هـ

ويرى أستاذنا الدكتور عبد الفضيل القوصى أن الجوينى مزج بين الإمكان والحدوث فى جميع كتبه فحينما غلب جانب الإمكان كان معنى الحدوث ماثلا فى ذهنه ، وحينما غلب جانب الحدوث لم يغب عن ذهنه معنى الإمكان (٤) ٠

وأرجح أن الجوينى سلك طريق الحدوث مع الإمكان علة لاحتياج العالم الى الصانع المختار ، ويؤكد ذلك قول الجوينى فى الإرشاد : "إذا ثبت حدوث العالم وتبين أنه مفتتح الوجود فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه ٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠ فإذا وقع الوجود الجائز بدلا من استمرار العدم المجوز قضت العقول بداهتها بافتقاره الى مخصص خصصه بالوقوع (٥)" ٠ هـ وهكذا فعل فى بقية كتبه وإن اختلفت طريقته فى بعض كتبه عن البعض الآخر فى تقرير حدوث العالم ،

ولكن لما كان الإمام الجوينى قد سلك مسلك الحدوث مع الإمكان ، ولم يغب عن ذهنه مسلك الحدوث فى جميع مؤلفاته بل رآه ضروريا مع الإمكان للاستدلال على إثبات الصانع -تعالى- فمن البدهى أن يعطى قضية حدوث العالم أهمية وأولية ، وعلى ذلك يكون موفقا فى عبارته : "أول مايجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ أو الحلم شرعا : القصد إلى النظر الصحيح المفضى إلى العلم بحدث العالم" ٠ هـ

---

(١) راجع : هوامش على العقيدة للنظامية / د ٠ محمد عبد الفضيل القوصى ط ١ / دار الطباعة المحمدية ١٩٨٤ ٠

(٢) راجع : العقيدة النظامية ١٨ ٠

(٣) راجع : المصدر السابق ١٦ ٠

(٤) راجع : هوامش على العقيدة النظامية ٥٨-٥٩ ٠

(٥) راجع : الإرشاد ٢٨ ٠

ثم انتقل الشيخ المقترح للجمله الثانية : حقيقة النظر فتناول تعريف الإمام الجوينى وشرحه للنظر بالشرح والتوضيح ، ورد على بعض الاعتراضات الموجهة الى تعريف الإمام الجوينى ــ النظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به علما أو غلبه ظن كالاعتراض بأن فيه التقسيم الذى يخل بالحد ،وأجاب بأن التقسيم ليس فى الحد ، وإنما هو فى متعلق الطلب • ولكن الشيخ المقترح نقد التعريف المذكور بأن فيه تركيبا ــ بمعنى ــ دخول ذات فى حد ذات أخرى •

والتحقيق أن تعريف الإمام الجوينى للنظر ليس فيه تركيبا ، فالفكر كالجنس للنظر ، فقد يكون الفكر لطلب علم ، وقد لا يكون كأكثر حديث النفس [١].

وأشير إلى أن الإمام الجوينى أخذ التعريف المذكور من الباقلانى [٢] وقد تناوله كثير من العلماء بالنقد والتصويب [٣].

ومن الجدير بالذكر أن أنبه الى أن الإمام الجوينى رجع عن تعريفه المذكور للنظر فى كتابه البرهان فقد قال : النظر عندنا مباحثة فى أنحاء الضروريات وأساليبها [٤] ، ولو أشار الشيخ المقترح إلى رجوع الإمام الجوينى عن تعريفه المذكور للنظر لكان أولى وأفضل من تناوله للتعريف بالتصويب تارة وبالنقد أخرى •

وأضيف أن للنظر تعريفات كثيرة منها : ما ذكره الرازى فى المحصل: أنه ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر [٥] ، وشرحه بأنه ترتيب مقدمات علميه أو ظنيه ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن [٦] ، ومنها : ما ذكره الآمدى أنه عبارة عن تصرف العقل فى الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات

---

(١) راجع : متن المواقف ٢٢ ، شرح المقاصد ١/ ٢٤ •

(٢) راجع : متن المواقف ٢١ •

(٣) راجع على سبيل المثال: متن المواقف ٢١-٢٢ ، شرح المقاصد ١/ ٢٤ •

(٤) راجع : البرهان فى أصول الفقه للجوينى ١/ ١٣٨ ت: د • عبد العظيم الديب ط قطر/ بدون تاريخ •

(٥) انظر: المحصل ٤٠ •

(٦) راجع: المعالم ٢١ •

بتأليف وترتيب لتحصيل ما ليس حاصلا فى العقل .[1]
ومنها : تعريف البيضاوى بأنه ترتيب أمور معلومة على وجـه يؤدى إلى استعلام مـا ليس بمعلوم .[2]

ومنها : تعريف السنوسى بأنه ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يتوصـل بـه إلى المطلوب[3] ، أو الفكر المرتب فى النفس على طريق يفضى إلى العلم أو الظن ، يطلب به من قام به علما فى العمليات ، أو غلبة ظن فى المظنونات[4] ،
ومنها : ما نقله الإيجى أنه ترتيب أمور معلومة او مظنونة للتأدى إلى أخر ، أو تجريد الذهـن عن الغفلات ، أو تحديق العقل نحو المعقولات[5] ، ومنها تعريـف الإمام الشافعى بأنه فكر القلب والتأمل فى حـال المنظور فيه طلبا لمعرفته و مبـه يتوصل إلى معرفة ما غاب عن الحس والضرورة[6]

وألاحظ أن كل التعريفات المذكورة هى للنظر بمعناه الاصطلاحى ، والواجـب على المكلف معرفـة الصانع تعالى بالدليل الجملى وقد وضحه الإمام السنوسيـى بأنـه هو الذى يُحَصِّل فى الجملة للمكلف العلم والطمأنينه بعقائد الإيمان بحيث لا يقول قلبه فيها لا أدرى سمعت الناس يقولون شيئا فقلته،ولا يشترط معرفـة النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة ، وترتيبها ، ودفع الشبة الـواردة عليها ، ولا التعبير عما حصل فى القلب من الدليل الجملى الذى حصلت بـه الطمأنينه .[7] ثم تعرض الشيخ المقترح للجملة الثالثه أقسام النظر الصحيـح والفاسد تبعا لتقسيم الإمام الجوينى موضحا بالأمثلة الوجه الذى منه يدل الدليل ، وموضحا وجوه فساد الدليـل

---

(١) راجع : أبكار الأفكار للآمدى ج ١ق٢ص٥٥/تحقيق. د . أحمد المهدى . رسالـة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة .

(٢) راجع شرح الكبرى ١١ ، نشر الطوالع / ساجقلى زادة ٧/ط١/مطبعة العلوم العصرية القاهرة ١٩٢٤م.

(٣) راجع شرح الكبرى ١٢ .

(٤) راجع : شرح أم البراهين ٥١- ٥٢ .

(٥) راجع : متن المواقف ٢٢ .

(٦) راجع الفقه الأكبر / الإمـام الشافعى ٩ت: د . محمد محمود محمد فرغلى/هديـة مجلة الأزهر / جمادى الاولى ١٤٠٦ هـ .

(٧) راجـع : شرح أم البراهين ٥٩ .

وأضيف أن هذه القسمة يراد بها التنويع [١] .

ثم شرح قول الإمام الجويني : " فإن قيل قد أنكرت طائفة من الأوائل إفضاء النظر إلى العلم ، وزعموا أن مدارك العلوم الحواس فكيف السبيل إلى مكالمتهم " .

فذكر أنه قد نسب إلى السُّمَنِيَّة إنكار إفضاء النظر إلى العلم ، وأن الناس مختلفون فى صحة النقل عن السُّمَنِيَّة ، وإنما غلط النقلة من حيث جهلوا اصطلاح القوم ، فإنهم كانوا يقولون : المعلومات كلها بالحواس ،وما ليس بمحسوس يسمونه معقولا ، وذكر المقترح أن من الناس من عد هؤلاء من قبيل السوفسطائية ، وأن النظار اختلفوا فى مكالمتهم حسب اختلافهم فى مكالمة السوفسطائية ، وقد ناقشهم على اعتبار أنهم من قبيل السوفسطائية متبعا للجوينى فى الإرشاد [٢] ، وكان ينبغى على المقترح بعد أن ذكر أن النقلة غلطوا فى فهم اصطلاح القوم أن يعدل عن مناقشتهم على اعتبار أنهم من قبيل السوفسطائية لا سيما أن الجوينى نفسه فى كتابه البرهان خَطَّأَ النقلة وقال : ,, قال الأوائل : العلوم كل ما تشكل فى الحواس ، وما يفضى إليه نظر العقل مما لا يتشكل فهو معقول ، فنظر الناقلون إلى ذلك ولم يحيطوا باصطلاح القوم ,, [٣]

وفى مناقشة المقترح للسُّمَنِيَّة قال لهم هل تعلمون فساد النظر أم تستريبون فيه ؟ فإن علموه وهو غير مدرك بالحواس فقد ناقضوا حصرهم ، ثم قال لهم أتعلمون فساد النظر ضرورة أو نظرا ؟ ودعوى الضرورة مع مخالفة أكثر العقلاء بهت ، ودعوى النظر ممن نفى جميع النظر متناقض .

ثم ذكر اعتراضهم بقولهم أنتم لا يمكنكم دعوى الضرورة ، وإن أثبتم صحة النظر بالنظر فقد أثبتم الشيء بنفسه وهو محال .

ورد عليهم بأن هذا الكلام استدلال ، وكيف يصح لمن أنكر النظر الاستدلال .

ثم أن إثبات الشيء بنفسه بمعنى تعلق الشيء بنفسه ليس بمحال ، كالعلم يعلم به المعلوم ،ويتعلق بنفسه فيكون معلوما .

ثم ذكر أن صحة النظر تدرك ضرورة ، وقد صار الفخر الرازى إلى ذلك [٤] .

---

(١) راجع : نكت الإرشاد جـ١ ل ١٨/أ .

(٢) راجع الإرشاد ٣-٥ .

(٣) راجع : البرهان ١/١٢٥ .

(٤) راجع : متن المواقف ٢٣ ، شرح المقاصد ١/٢٨ .

ثم نقد الإمام الجويني في قوله تدرك صحة النظر بواحد من جنسه .

وأضيف أن الفخر الرازى أيضا أنكر على الجوينى إثبات النظر بالنظر ؛ لأن إثبات الشيء بنفسه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه ، وذلك يستلزم أنه يعلم حينما لا يعلم وهو تناقض .

والجواب أن الجوينى لا يسلم أن إثبات النظر بالنظر إثبات للشيء بنفسه ، حيث قال الجوينى : لابُعْد فى إثبات جميع أنواع النظر بنوع منها يثبت نفسه وغيره ـ بمعنى ـ أن النظر يثبت بواحد من جنسه فنفس الشيء بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فتخالفه فى الأحكام [١] .

ثم عقد المقترح فصلا فى أضداد النظر ، وفى البداية ذكر عبارة الإمام الجوينى : ،، النظر يضاد العلم بالمنظور فيه ، ويضاد الجهل به ، والشك فيه ،، ثم عقب بصحة مضادة النظر للعلم مستدلا على تعقيبه ، وكذلك شرح علة مضادة النظر الجهل .

أما الشك فلم يتابع الإمام فى رأيه بمضادة النظر له، وقد نقل توقف الباقلانى فى مضادته للنظر .

وأضيف أن هذه الثلاثة المذكورة ، وما فى مستواها كالظن والوهم هى أضداد خاصة للنظر ، وهى كل ما يوجب خطور المنظور فيه بالبال أو يثبت معها العقل ، أما مالا يخطر معها المنظور فيه بالبال أو لا يثبت معها العقل فهى الأضداد العامة التى تعم النظر وغيره ، وهى كالموت والغفلة والنوم والغشية والسهو والنسيان . [٢]

ثم نقل عن القاضى الباقلانى امتناع اجتماع نظرين ، ونقل عن الإمام الجوينى أنه يمتنع ذلك عادة .

وأضيف أن هذه المسألة ـ اجتماع نظرين ـ يترتب عليها تعلق العلم الواحد بمعلومين ، فجوز ذلك الأصحاب ، ومنعه الشيخ الأشعرى وكثير من المعتزلة ، وجوزه أبو الحسن الباهلى فى الضرورى ، ومنعه فى النظرى ؛ لأنه يستلزم اجتماع نظرين وهو محال ، والذى ارتضاه القاضى الباقلانى والإمام الجوينى أنه لا يجوز فى كل معلومين يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر كالسواد والبياض ، فلا يتصور تعلق العلم الواحد الحادث بهما ،

---

(١) راجع الإرشاد ٤ ، متن المواقف ٢٣ـ٢٤ ، شرح المقاصد ١/٢٨ .

(٢) راجع نكت الإرشاد جـ١/ ل ٢٦/ أ ، ٢٧/ب .

وكل معلومين لا يتصور العلم بأحدهما مع إمكان عدم العلم بالآخر فلا يجوز تعلق العلم الحادث بهما (١).

ثم عقد فصلا فى : الربط بين النظر الصحيح والعلم

فبدأ بذكر عبارة الجوينى : ,, النظر الصحيح إذا تم على سداده ، ولم تعقبه آفة تنافى العلم فيحصل العلم بالمنظور فيه على الاتصال بتصرم النظر ,,

ثم حلل هذا النص بأنه يشتمل على أمرين : أحدهما أن النظر الصحيح إذا تم تضمن ، والثانى نفى التولد والايجاب .

ثم ذكر أن الأمر الأول قيده الجوينى بنفى الآفات وأنه يقصد الآفات الخاصة، واستدل على ذلك ، وعقب بأنه لا يشترط نفى جميع الآفات وإنما يشترط نفى الآفات العلمية ووضح ذلك بالمثال .

ثم شرح معنى التضمن بأنه اللزوم العقلى وقال ,, وافقنا المعتزلة على معناه فى تذكر النظر ,, ثم انعطف على إثارة رأى المعتزلة فى أن تذكر النظر يتضمن العلم ولا يولده ، وذكر أن المانع من قول المعتزلة بالتولد فى تذكر النظر أن معقوله إذا كان كسبيا كمعقوله إذا كان ضروريا ،كما منعهم من القول بالتولد فيه ما يلزم منه من التولد فى أفعاله تعالى ، ثم اقتضت المسألة ذكر رأى المعتزلة فى التولد فى أفعالة تعالى فذكر أنه قد منع جماعة من المعتزلة التولد فى أفعاله تعالى .

أما الأمر الثانى الذى يشمله الفصل فهو نفى الإيجاب والتولد .

وقد ذكر المقترح وهو بصدد إبطال الإيجاب,, الإيجاب ظاهر البطلان ,, ووضح بطلانه بأن من حكم العلة والمعلول أن يجتمعا ولا يفترقا ، والعلم من الاضداد الخاصة بالنظر .

أما إبطال التولد فقد أشار إلى أن الجوينى أحال على موضعه فى باب القدر ، ثم شرح معنى التولد عند المعتزلة،ووضح الحامل لهم على إثباته ، ثم استعرض رأى المعتزلة فى توليد النظر للعلم وأبطله بإبطال أن يكون تذكر النظر مولداً للعلم.

وأضيف أن المذاهب فى إفادة النظر العلم أربعة :ـ

١ـ مذهب الشيخ الأشعرى وجمهور الأشاعرة أن إفادة النظر العلم بخلق الله ـتعالى ـ عقيب تمام النظر بطريق إجراء العادة ،و ذلك بناء على استناد جميع

---

(١) راجع أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص٢٦ ، ٣٨ ، متن المواقف ١٤١ـ١٤٢ ، مختصر الكامل للبساطى ل٣٥ / أ (خ) بمكتبة الأزهر رقم (٩٩ـ٣٣٧ توحيد) .

الممكنات إلى قدرة الله تعالى ـ واختياره .

٢ـ المذهب الثانى وهو مذهب الجوينى ! وأكثر الأصحاب كالغزالى والفخر الرازى وأحد قولى الباقلانى أن إفادة النظر للعلم بطريق التلازم العقلى .

٣ـ المذهب الثالث للمعتزلة وهو أن النظر يفيد العلم بطريق التولد ، وقد استثنوا تذكر النظر لأنه غير حاصل بقدرة العبد عندهم ،

٤ـ المذهب الرابع وهو للحكماء النظر يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه وجوبا (١)

ثم عقد فصلا فى الربط بين النظر الفاسد وبين العلم وأضداده ، فذكر قول الجوينى : ,,إن النظر الفاسد لا يتضمن علما ولا جهلا ولا ضدا من أضداد العلم سواه ,, .

وشرحه بأن النظر الفاسد ليس بينه وبين أضداد العلم تلازم عقلى ، وأن ما يحصل عقيب النظر الفاسد إنما هو على سبيل الوفاق ،ووضح هذا الرأى متابعا للجوينى فيه .

وأضيف أن : الأقوال فى استلزام النظر الفاسد للجهل ثلاثة :

(١) لا يستلزمه مطلقا وهو رأى الجوينى وجمهور المتكلمين .

(٢) قد يستلزمه وهو رأى الفخر الرازى ، وقد نسب إليه الإيجى أنه يستلزمه مطلقا (٢) .

(٣) إن كان الفساد مقصورا على الصورة لعدم تمامه ولفساد نظمه كالاستدلال بجزئيتين أوسالبتين لم يستلزم شيئا ، وإن كان الفساد مقصوراعلى المادة فقولان مشهوران : أحدهما : لا يستلزم وهو رأى المتكلمين ،والثانى يستلزم وهو رأى المناطقة ، قال السَنُوسِى وهو الصحيح (٣)

قال التفتازانى : ,, والصحيح أنه لا يستلزم الجهل على التقديرين ، وقال : مراد الرازى الإيجاب الجزئى كما لو اعتقد أن العالم قديم،وكل قديم مستغن عن المؤثر،فهذا الدليل يفيد الجهل ، ومراد الأصحاب نفى الإيجاب الكلى لعدم اللزوم فى بعض المواد ,, (٤)

---

(١) راجع الأقوال فى إفادة النظر العلم فى المحصل ٤٧ ،متن المواقف ٢٧ـ٢٨ ،الكامل فى اختصار الشامل لابن الأمير ٤/أ،ب (خ) بمكتبة أحمد الثالث بتركيا رقم ١٣٢٢، يوجد منها صوره فى معهد المخطوطات العربية رقم ١٨٨ توحيد ، شرح المقاصد ٢٦/١ ، شرح الكبرى ١٢ـ١٣ .

(٢) انظر متن المواقف ٣٣ .

(٣) راجع : شرح الكبرى ١٧ .

(٤) راجع : شرح المقاصد ٣١/١ ،راجع فى هذا الفصل : المحصل ٤٩ ، متن المواقف ٣٣ ، شرح المقاصد ٣١/١ ، شرح الكبرى ١٧ـ١٨ .

ثم عقد فصلا فى الأدلة فذكر تعريف الجوينى للأدلة : ,, هى التى يتوصل بصحيح النظر فيها إلى علم ما لا يعلم فى مستقر العادة اضطرارا ٠ ,,

ثم شرح هذا التعريف واخرج محترزاته ،وقسمه ـ تبعا للجوينى إلى الدليل العقلى والدليل السمعى وشرح كل منهما ، ونقد الجوينى فى قوله إن الدليل يدل بصفته النفسية بأن الدليل كما يكون وجودا يكون عدما ، وذلك كالاستدلال بعدم الشرط على عدم المشروط ٠

وقال : وإنما العبارة المحررة أن يقال هو ما دل بمعقوليته من غير احتياج الى وضع واضع يسمى دليلا بخلاف دلالة الألفاظ ٠

وأضيف أن الجوينى يقصد بقوله : الدليل يدل بصفته النفسية : أن الأدلة العقلية هى التى يقتضى النظر التام فيها العلم بالمدلولات ، وهى تدل لأنفسها ، وما هى عليه من صفاتها ، ولا يجوز تقديرها غير دالة ، كالفعل الدال على القادر (١) ـ يعنى ـ أنه من صفة نفس الدليل الارتباط بالمدلول والتعلق به ٠

ثم عقد فصلا فى أن النظر واجب شرعا فذكر قول الجوينى :,, النظر الموصل إلى المعارف واجب ومدرك وجوبه السمع ,,

وحلله بأن هذا الفصل يتضمن أمرين : أحدهما تعيين الشرع مدركا لوجوب النظر ، والثانى قيام الدليل السمعى على تحقيق الوجوب ، وذكر أن الأمر الأول أحاله الجوينى على قاعدة التحسين والتقبيح ،وسيأتى بحثها (٢) ٠

ثم نقد المقترح الجوينى فى إيراده سؤال الخصم ـ أن نفى إدراك الوجوب عقلا فيه إبطال تحدى الأنبياء ، وانحسام احتجاجهم على المدعوين ؛ حيث إن نفس التحدى لا يبطل بتقرير هذه الشبهة ؛ فإن التحدى عبارة عن الدعوى المؤيدة بالخارق للعادة على وجه يمتنع وقوع مثله من غير النبى فى حكم الاعتبار إذا كان يبغى معارضة النبى ، وهذه الحقيقة لا تبطل ، وإنما غاية السائل أن يقول لا تظهر دلالة المعجزة وعدم ظهورها غير تحقق ثبوتها فى نفسها ٠

ثم استعرض جوابى الجوينى عن السؤال المذكور ٠

أما الأمر الثانى فى طريق ثبوت وجوب النظر شرعا فذكر المقترح أن الأصحاب استدلوا على ذلك بالآيات الظاهرة والأخبار الواردة فى هذا الصدد

---

(١) راجع : البرهان ١/١٥٥ ٠

(٢) راجع ص ٤٢٧ـ ٤٣٧ من النص المحقق ٠

كقولـــــه تعالـــــى :

,, قل انظروا ماذا فى السموات والأرض (١) ,,

وكقولـــه :

,, فاعلم أنه لا إلــه إلا الله ,, (٢) . وما يضاهى هذه الآيات، كما ذكـــر أن الجوينى اختار الإجماع دليلا على وجوب المعرفـة ولا يتوصل إليها إلا بالنظــر – وما لا يتـوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب .

وقبل أن ينتهى المقترح من الباب الأول : أحكام النظر تعرض لموضوع كفايــة التقليد فى أصول التوحيد أو عدم كفايته ، فذكر اختلاف الناس فى وجوب معرفــــة الله تعالى على الأعيان ، وادعاء كل فريق الإجماع على نقيض ما ادعاه مخالفه ، وذكـــر بعض الأدلـة لكل فريق ، ورأى أنه ينبغى أن يكون فى كل قطر قائم بالحـــق يقيم الدليل ويوضح السبيل ويرد الشبه ويدفع الشكوك ، وأن ذلك من فروض الكفايات ، أما إلزام كل واحد من المكلفين بحقيقة المعرفة التى لا يصل إليها إلا الغواصون فـــى العلم ، فذكر أن ذلك معلوم إنكاره من علماء الأمـة .

وأضيف أن المقلد هو من اعتقد الحق ولم يعرف دليله ، واعتقد مع ذلك أنـــه ليس فى الشبه ما يفسـد اعتقاده (٣) .

فيخرج عن كونه مقلدا من اعتقد أركان الدين تقليدا من غير معرفـة بأدلتهـا ، وجوز ورود شبه تفسدها فهو كافر ، كمـا يخرج عن كونه مقلدا من اتبع رســـول اللـه صلى الله عليه وسلم واتبع إجماع الأمة ، وكذا يخرج عن التقليد من قلد علماء السنـــة فى الفروع ، فإنه يجوز للعامى الرجـوع إلى العلماء فى الفروع (٤) .

أما التقليد فى أصول الدين فقد تعددت فى ذلك المقالات :

فقال أبو حنيفة والثورى ومالك والأوزاعى والشافعى وأحمد وأهل الظاهر من المتكلميـن وعبد الله بن سعيد بن كُلّاب والحارث المحاسبى وعبد العزيز بن يحيى المكى والحســين ابن الفضل البجلى والقلانسى وأبو عبد الله الكرابيسى وأبو منصور البغدادى : المقلـــد مؤمن لكنه عاص بترك النظر .

---

(١) ســورة يونس من آيـة ١٠١ .

(٢) ســورة محمد من آية ١٩ .

(٣) انظر: أصول الدين ٢٥٤ .

(٤) راجع : التبصير فى الدين لأبى المظفر الإسفراييني ١١٢/ت: محمد زاهد الكوثرى / القاهرة ١٩٤٠م، الملل والنحل للشهرستانى ١٠/٢ ت عبد العزيز الوكيل / مؤسسة الحلبى ١٩٦٨م .

ويرى الأشعرى أنه ليس بمشرك ولا كافر ، لكنه لم يسمه مؤمنـا ؛ لأن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر ؛ وذلك لأن الكفـر واعتقاد الحق فى أصول الديـــن ضدان ، غير أنه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف كل مسألة من مسائل الأصول بدليـل عقلى ، ولا يشترط إجادة الاستدلال بل لا يشترط التعبير باللفظ بل يكفى أن يعرف ذلك بقلبـه .

وقال أبو الحسن الرستغى وأبو عبد الله الحليمى لا يشترط ان يعرف كل المسائل بالدليل العقلى ، ولكن إذا بنى اعتقاده على قول الرسول ـ عليه السلام ـ بعـــد معرفته بدلالة المعجزة أنه صـادق فهذا القدر كاف بصحة إيمانه ،

وقد نقل السنوسى القول بعدم كفاية التقليد عن الأشعرى والقاضى والجوينـــى وتشدد فى نقل الإجمـاع على عدم كفاية التقليد فى شرح الكبرى (١) وشرح أم البراهين (٢) وشرح صغرى الصغرى (٣) ، لكنه رجع عن تشدده فى كتابه شرح المقدمات (٤).
أما المعتزلة فمن قال منهم إن المعرفـة مكتسبة : منهم من فسق من اعتقد الحـــق تقليدا ، ومنهم من كفره ، أما أصحاب المعارف الضرورية فقد زعموا أن معتقد الحـــق ان اعتقده عن ضـرورة ولم يخلطه بفسق فهو مؤمن ، وإن خلطه بفسق فهوفاسق ، وإن اعتقده لا عن ضرورة فهو ليس بمكلف (٥)

* * *

---

(١) راجع: شرح الكبرى ٢٧ .
(٢) شرح أم البراهين ٤٨ـ٤٩ .
(٣) شرح صغرى الصغرى للسنوسى ١٠ / المطبعة اليمنية ١٣٢٤ هـ .
(٤) شرح المقدمات فى العقائد ٢ / ١١٣ .
(٥) انظر مقالات العلماء فى التقليد فى :أصول الدين ٢٥٤ـ٢٥٥، تبصرة الأدلـة للامام أبى المعين النسفى ١ / ٣٤ـ٣٥/ت: د . السيد محمد الأنور حامد عيسى/ رسالة دكتوراه فى كلية أصول الدين بالقاهرة، شرح الكبرى ٢٧ ، شرح ملّا على القـارى على الفقه الأكبر للامام أبى حنيفة ١٤٣/ط ٢/مصطفى الحلبى ١٩٥٥م.

باب فى حقيقة العلم

بدأ المقترح هذا الباب بذكر تعريف العلم بأنه : معرفة المعلوم على ما هو به، ثم بدأ بتحليل النص فذكر اختلاف النظار فى العلم هل يحد أم لا ، وبنى الاختلاف على اختلافهم فى حقيقة الحد ، وذكر أن بعض النظار منع حد العلم بناء على عدم العبارة المشعرة بخاصيته ، والحد عند هؤلاء هو الخاصة فقط ، وأن بعضهم منع حده بناء على عدم الإحاطة بجنسه الأقرب ، والحد الحقيقى عند هؤلاء لابد فيه من الجنس القريب والفصل ، وذكر أن بعض الناس حده لكنه لم يذكر سوى تبديل عبارة - الحدود أشهر منها -

وقال ورام (١) قوم درك حقيقته بالتقسيم والمثال ، وقالوا تمييزه عن الشك والظن والجهل واضح ، وإنما يشتبه بعقد المقلد ، ثم فرق المقترح بين العلم وعقد المقلد ، واختار هذا الرأى .

وأود أن أوضح هذه الطريقة الأخيرة فى حد العلم وهى طريقة الجوينى فى البرهان (٢) ، وطريقة الغزالى فى المستصفى ، حيث قال الغزالى : "وربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقى بعبارة محددة جامعة للجنس والفصل الذاتى ... وقال لكنا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال ، أما التقسيم فهو أن نميزه عما يلتبس به ، ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة والقدرة وسائر صفات النفس ، وإنما يلتبس بالاعتقادات ، ولا يخفى وجه تميزه عن الشك والظن والجهل ، وربما يبقى ملتبسا باعتقاد المقلد الشىء على ما هو به (٣) ، وأما المثال الذى أورده الغزالى لتفهيم حقيقة العلم فهو : أن إدراك البصيرة الباطنة تفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر" (٤) .هـ بمعنى أن إدراك البصيرة شبيه بإدراك الباصرة ، فكما أنه لا معنى للإبصار إلا انطباع صورة المبصر فى القوة الباصرة فكذلك العقل بمنزلة مرآه تنطبع فيها صور المعقولات .

نرجع إلى ما ذكره المقترح من اختلاف النظار فى العلم ، هل يحد أم لا ؟

---

(١) رام الشىء : طلبه . راجع مختار الصحاح مادة روم ٢٨٥ .

(٢) راجع البرهان ١/١١٩-١٢٠ .

(٣) راجع المستصفى للامام الغزالى ٢٥ ط ١ بولاق / القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(٤) راجع المصدر السابق ١/٢٦ .

وذلك بناء على اختـــلافهم فى حقيقة الحـد .

فأوضح : أن الحد فى اللغة : المنع ومنه سمى البواب حدادا (١)
والحد فى الاصطلاح لا يفارقه هذا المعنى ، وقد اختلف النظار فى حد الحد فمنهم من صـار إلى أن حد الشىء هو حقيقته وذاته . وهذا غير سديد ؛ لأننا قد نعلم الشىء ولا نستطيع حده ، ولا يضر تقاعس العبارة فقد قال الجوينى : "ليـس كل من يدرك حقيقة شـىء تنتظم له عبـارة عن حده" ، ومثل ذلك بأن العاقل يـدرك حقيقـة رائحة المسك ،ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها (٢) .

كما أن الأشياء لا تتميز بوجودها وذواتها وإنما تتميز بأحوالها ، فإذا علمنـا وجود شـىء ولم نعلم ما يقع به الفصل بينه وبين ما سـواه كان ذلك ضربا من الجهالة .

ومن النظار من صار إلى أن حد الشىء : خاصيته التى يتميز بها بين أنـواع جنسه ،وهذه الخاصية هى صفته النفسية التى لا يشاركه فيها إلا من كان مثله مـن الموجودات .

وذهبت طائفة منهم الباقلانى إلى : أن حد الشىء راجع الى قول الواصف الحاد ، واشترطوا فى الحد شـروطا فقالوا : لابد من ذكر المحدود بوصف يحيط به ويحصره ، وبعبارة ينبىء بها عن خاصيته حتى يكون جامعا مانعا ، وأن تكون العبارة بليغـة ، وأن يكون اللفظ المعبر به حقيقـة لا مجازا وأن تكون العبارة وجيزة من غير تطويـل ، وأن يكون الحد مطردا ومنعكسا .

وقد قال القاضى فى بعض كتبه الحد قول الحاد المنبىء عن الصفة التـى يشترك فيها أحاد المحدود (٣) .

ثم ذكر المقترح تبعا للجوينى أربع عبارات فى تعريف العلم لأصحابنا وهـى :

العبارة الأولى : العلم معرفة المعلوم على ما هو به .

العبارة الثانية : العلم تبين المعلوم على ما هو بـه .

العبارة الثالثة : العلم ما أوجب لمحله كونه عالمـا .

العباره الرابعة : العلم ما صح ممن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه .

---

(١) راجع مختار الصحاح مادة حدد ص ١٤٢ .

(٢) راجع : البرهان ١/ ١٢٠-١٢١ .

(٣) نقلا عن الكامل فى اختصار الشامل ل ٤٤/أ ، راجع عبارات النظار فى حقيقـة الحد فى : المستصفى ١/ ٢١ ، نكت الإرشاد ١/ل٥٣ / أ - ٥٤ / أ ، شـرح الإرشـاد لابن ميمون ٣٩ ، الكامـل فى اختصـار الشـامل ل٤٣/ب-٤٤/أ .

ثم ذكر قول المعتزلة : العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ، فلما أورد عليهم عقد المقلد قالوا مع طمأنينة النفس ، فأورد عليهم أن من المقلدين من هو مطمئن إلى اعتقاده فقالوا إذا وقع ضرورة أو نظرا .

هذا وقد نقد المقترح جميع المقالات المذكورة في تعريف العلم .

وأضيف أن النظار اختلفوا في حد العلم ، وبلغت أقوالهم نحو عشرين قولا [١] ، ولكنها كلها لا تنبيء عن حقيقة العلم ولا تسلم فيها عبارة [٢] ، وإن كان الجويني اقتصر على أربع عبارات فهو لم يعتن بذكر أقوال الغير ممن لم يبلغ ذروة التحقيق ، أو أنه يكفي لبيان أولوية عبارة القاضي ذكر فساد ثلاث عبارات لكبار الأصحاب .
وأود أن أذكر شيئا من عبارات النظار في حد العلم :

قال أبو القاسم عبد الجبار بن علي الإسفراييني - شيخ الجويني -: العلم ما يعلم به [٣] ، وقال الآمدي : والأشبه في تعريف العلم أن يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها لنفس المتصف تمييز حقيقة ما غير محسوسة في النفس [٤] ، ومن الأصحاب من قال: العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك والظن والسهو ، وهو اختيار أبي المعين النسفي [٥] .
وعرفه الماتريدي بأنه صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور [٦]
وقيل العلم ما اشتق للعالم منه اسم عالم [٧] ، وقيل ما كان العالم لأجله عالما [٨] ، وقيل ما استحق العالم لاجله تسميته عالما [٩] .

كما نقل الإيجي بعض العبارات في تعريف العلم منها : تبين المعلوم ، أو إثباته ، أو الثقة بأنه على ما هو به [١٠] ، ثم اختار أنه صفة توجب لمحلها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل النقيض [١١] ، واختار أبو بكر القفال الشاشي أنه إثبات الشيء على ما هو به [١٢]

---

(١) راجع : نكت الإرشاد ج١ /ل ٥٤ / ب .
(٢) راجع : نكت الإرشاد ج١ / ل ٥٤ / ب ، شرح المقاصد ١٣/١ .
(٣) راجع: أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص ٧ .
(٤) راجع المصدر السابق ج ١ ق٢ ص ١٠ .
(٥) راجع : تبصرة الأدلة ١٤/١ .
(٦) راجع المصدر السابق ١٥/١ .
(٧) راجع : نكت الإرشاد ١/ ٥٤ /ب .
(٨) راجع المصدر السابق نفس الصفحة .
(٩) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .
(١٠) راجع : متن المواقف ١٠ .
(١١) راجع : المصدر السابق ص ١١ .
(١٢) راجع: تلخيص الأدلة للصفار ل ٢٢/ب (خ) بمكتبة الأزهر رقم(٣٣١٦-٤٢٩٧٦ توحيد)

أما الفخر الرازي فقد عرفه بأنه اعتقاد جازم مطابق لموجب (١) ، وقد كان الرازي من القائلين بأنه لا تخلو تعريفات العلم عن خلل ليس لعسر حده ، ولكن لأن ماهيته بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء أجلى منه (٢).

وقال النظام : العلم حركة القلب لوجدان ما يجد (٣) ،

أما الفلاسفة فقد قالوا : العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس (٤).

يتبين مما سبق ذكره كثرة العبارات الواردة في تعريف العلم ، وكثرة الاختلاف بين النظار ، سواء كان هذا الاختلاف لعسر تحديد العلم كما رأى الجويني والغزالي وغيرهما ، أو لشدة وضوحه كما رأى الفخر الرازي .

والاحظ أن جميع هذه العبارات لا تسلم من مناقشة ،وأن الأولى أن ندرك حقيقة العلم بتمييزه عن غيره كالجهل والظن والشك والسهو كما فعل الجويني في البرهان والغزالي في المستصفى ، واختاره المقترح .

ثم نرجع إلى العبارات التي ذكرها المقترح تبعا للجويني في تعريف العلم :

العبارة الأولى : معرفة المعلوم على ما هو به .

هذه عبارة الباقلاني (٥) ، وقد ذكر المقترح أن الجويني قال في واحدة من هذه العبارات انها أولى ، وبالرجوع إلى الإرشاد وجدت أنه علق على هذا التعريف المذكور بأنه أولى في روم تحديد العلم من ألفاظ مأثورة عن بعض أصحابنا (٦) ولكن الجويني في البرهان كفانا مشقة البحث في أولوية هذه العبارة ، فقد نقدها وقال : "لست أرى ما قاله القاضي سديدا" (٧) .هـ

ثم نقد المقترح هذه العبارة ، وذكر العبارة الثانية : تبين المعلوم على ما هو به ، وهي عبارة الأستاذ الإسفراييني (٨) ، ونقدها أيضا ، ثم ذكر العبارة الثالثة المنقولة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري وهي أن العلم ما أوجب لمحله كونه عالما ، ونقدها أيضا .

وأضيف أن الشيخ الأشعري له عبارتان بخلاف هذه العبارة هما : العلم هو

---

(١) راجع متن المواقف ١٠ .

(٢) انظر شرح المقاصد ١/١٣ .

(٣) راجع : أصول الدين ٦ تبصرة الأدلة ١/٧ .

(٤) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص ٨ .

(٥) راجع التمهيد للباقلاني ٢٥ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ بيروت ١٩٨٧م .

(٦) راجع : الإرشاد ١٢ .

(٧) راجع : البرهان ١/١١٩ .

(٨) أنظر : تبصرة الأدلة ١/١١ .

الذى يوجب لمن قام به اسم العالم ، إدراك المعلوم على ما هو به (١)

ثم ذكر المقترح العبارة الرابعة وهى لابن فورك (٢) ـ العلم ما صح ممن اتصف به إحكام الفعل واتقانه ـ ونقده أيضا

ثم ذكر قول المعتزلة العلم اعتقاد الشىء على ما هو به ،وأنه ورد عليه الاعتراض بعقد المقلد ، فزادوا مع طمأنينة النفس ،فاعترض عليهم بأن المقلد مطمئن الى اعتقاده فزادوا إذا وقع ضرورة أو نظرا ٠

وأضيف أن التعريف الأول كان للبلخى (٣) ، ولما ورد عليه عقد المقلد زاد عليه أبو هاشم الجُبّائى الزيادة المذكورة ، (٤) ولما ورد عليه أن المقلد مطمئن الى اعتقاده زاد أبو على الجُبّائى الزيادة الثانية (٥) والاحظ أن القاضى عبد الجبار لم ينسب إلى الجُبّائيين هذه الزيادة المذكورة،وإنما ذكر أنهما قالا إن العلم هو اعتقاد الشىء على ما هو به (٦)

وقد نقد المقترح عبارة المعتزلة وما عليها من الزيادات ٠

هذا وقد نقد عبد الجبار تعريف العلم بأنه الاعتقاد الذى تسكن به النفس (٧) ، لكنه لم يأت بما يسلم من المناقشة فقال المعرفة والدراية والعلم نظائر ومعناها : ما يقتضى سكون النفس ، وثلج الصدر ،وطمأنينة القلب (٨) ٠

وأضيف أن كل ما وجهه المقترح من نقد لتعريفات العلم المذكورة هو نقد تقليدى تناوله كثير من العلماء السابقين واللاحقين للشيخ المقترح ، وأنما الذى يذكر له تقصى الاعتراضات والإحاطة بها إلى حد كبير وتنظيمها ٠

ثم عقد فصلا فى أن العلم ينقسم إلى القديم والحادث ، وقد بدأ الفصل بذكر عبارة الجوينى : "العلم ينقسم الى القديم والحادث" ٠ ثم نقده فى قوله ينقسم بأن هذا التقسيم ليس تقسيم تنويع ؛ حيث إن قسمة التنويع تكون بالأوصاف النفسية ، والصفات القديمة لا يحصرها مع غيرها جنس ٠

---

(١) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص ٥ ، متن المواقف ١٠ ٠

(٢) راجع البرهان ١ / ١١٦ ٠

(٣) انظر أصول الدين ٥ تبصرة الأدلة ١ / ٣ ٠

(٤) راجع أصول الدين ٥ ،تبصرة الأدلة ١ / ٤ ٠

(٥) راجع أصول الدين ٥ ،تبصرة الأدلة ١ / ٤ـ٥ ٠

(٦) راجع : المغنى ١٢ / ١٣ ٠

(٧) راجع شرح الأصول الخمسة ٤٦ ٠

(٨) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ٠

والتحقيق أن الجوينى أراد التوسعة والتجوز بقوله ينقسم إلى القديم والحادث ؛ لأن هذا التقسيم كما ذكر المقترح ليس تنويعا ، كما أنه ليس تقسيما حقيقيا ؛ إذ القسمة على الحقيقة هى الافتراق ، فعلى هذا يكون مراد الجوينى أن العلم منه القديم ومنه الحادث .

ثم بين المقترح إطلاقات الضرورى وقرر أنه لا يطلق على العلم القديم لفظ الضرورى ، لأن من بين إطلاقاته ما قارنه ضرر أو حاجة .

وذكر أن العلم الحادث منه ضرورى وبديهى وكسبى ، وقال وقد يسمى الضرورى باسم البديهى والبديهى باسم الضرورى ..

وأضيف أن الجوينى فرق بين الضرورى والبديهى فى الإرشاد بأن الضرورى هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة ، وأن البديهى كالضرورى ، غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة [١] ، ولكن قد يسمى كل منهما باسم الآخر ،

ثم ذكر أن البديهى أيضا لا يطلق على علم البارى تعالى .

ثم نقد الإمام الجوينى فى قوله ,, ومن حكم الضرورى أن يتوالى فى مستقر العادة ولا يتأتى الانفكاك عنه ولا الشك فيه ,, .

فقال : قلت فهذا كلام يحتاج فيه إلى تقييد فى التوالى وعدم الانفكاك وهو أن يقال مع ذكر المعلوم ، وإن لم يقيد فإنه فى حالة النوم والغفلة قد تنفك النفس عن العلم الضرورى ، أما الشك فإنه لا يحتاج إلى تقييد .

وأضيف : أن الجوينى استقى معنى الضروى من الباقلانى حيث قال الباقلانى فى الإنصاف : فالضرورى ما لزم أنفس الخلق لزوما لايمكنهم دفعه والشك فى معلومه [٢]

وقد اعترض النظار على معنى الضرورى عند القاضى بأن العلم الضرورى قد يزول بعد الحصول بطريان ضد من أضداد العلم كالنوم والغفلة ،أو بأنه لا يحصل أصلا لانتفاء شرط من شرائطه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس ونحو ذلك .

وأجيب بأن المراد أنه لا يقدر على الأنفكاك ، وما ذكر من الصور ليس بقدرة المخلوق [٣]

---

(١) راجع : الإرشاد ١٤ .

(٢) راجع : الإنصاف ١٤ .

(٣) راجع : نقد معنى الضرورى عند القاضى فى : متن المواقف ١١ ،شرح المقاصد ١/١٥ .

أما الشك فقد قال المقترح لا يحتاج إلى تقييد ، وقد وضح فى عبارة القاضى المذكورة سلفا أنه قيد الشك بالمعلوم .

ثم ذكر اختلاف النظار فى صحة كون العلم الكسبى يجوز حصوله من غير تقدم نظر وقال : فقال قوم إنه لا يجوز ،واختار صاحب الكتاب فيه أنه يجوز .

وأضيف أن القاضى قال بعدم جواز حصول العلم الكسبى من غير تقدم نظر ، واختاره الجوينى فى الشامل ، وقال هو رأى معظم المتكلمين [١]، لكنه فى الإرشاد اختار أنه يجوز ، ولكن العادة استمرت على أن كل علم كسبى نظرى ، وكذلك اختار الجواز الأستاذ الإسفراييني [٢] .

ثم ذكر المقترح الاتفاق على جواز وقوع العلم النظرى ضروريا .

وأضيف أنه لا خلاف فى ذلك بين أهل السنة ، ولكن خالف فيه المعتزلة حيث قالوا إن العلم بالله تعالى لا يجوز أن يكون ضروريا [٣]

ثم عقد فصلاً فى أضداد العلم ، فبدأ بنقل قول الجوينى :
,, للعلوم أضداد تخصها ،وأضداد تضادها وتضاد غيرها ,, .

ونقد قوله إن للعلم ضدا خاصا به .

والتحقيق كما وضحنا سلفاً أن للعلم أضدادا خاصة ، وهى كل ما يوجب خطور المعلوم بالبال ،وما يثبت معه العقل ، وذلك كالجهل والشك والظن ، أما الأضداد العامة فهى ما لا يثبت معها العقل ، ولا توجب خطور المعلوم بالبال كالموت والنوم والغفلة والغشية والسهو والنسيان .

ثم نقد قول الجوينى فى هذا الفصل ,, إن الشك تردد بين معتقدين فصاعدا ,, بأن عبارته السابقة فى الإرشاد تنص على أنه تردد بين معتقدين [٤]

والتحقيق أن قول الجوينى (فصاعدا) التى توجه عليها النقد والواردة فى نسخة الإرشاد بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ساقطة فى نسخة الأحمدية ونسخة أحمد الثالث ونسخة هولندا ، وبناء عليه يكون النقد لا قيمة له ، فلعل الإضافة المذكورة من أخطاء النساخ .

---

(١) راجع : الشامل ٢٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) راجع : مسألة وقوع العلم النظرى ضروريا فى : شرح الأصول الخمسة ٥٣ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٤٦ ، متن المواقف ١٤٧ .

(٤) راجع الإرشاد ٥ .

ثم عقد فصلا فى حقيقة العقل بدأه بقوله : ,, اختلف أصحابنا فى حقيقة العقل ، فذهب المحاسبى إلى أنه غريزة يتأتى بها درك المعقولات ، وإليه ذهب الإمام فى الأخير ، وصار جماعة من أصحابنا منهم القاضى إلى أنه بعض العلوم الضرورية ,,

ثم ذكر مسلك الفريقين ، وانتهى إلى أن التحقيق ما أشار إليه المحاسبى .

ثم قرر مسلك القاضى بأن العقل عرض ، وهذا العرض إما أن يماثل العلوم أولا ، ومن المحال مماثلته جميع العلوم لاختلافها ، وإن ماثل بعضها فمثل العلم علم لا محالة ، وإن كان خلافها فمن المحال أن يضادها أو يضاد شيئا منها ؛ للزوم اشتماله الاجتماع فى كل ضدين ، ومن المحال ألا يضادها ؛ لأنه إما أن يكون أحدهما شرطا فى الآخر أم لا ، وإن لم يكن جاز وجود كل واحد منهما بدون الآخر ، وهو محال ، وإن كان فلا يخلو إما أن يكون العقل شرطا فى العلم أو العلم شرطا فى العقل ، وكلاهما محال ، أما الأول فيلزم جواز وجود العقل بلا علم ، وجواز وجود عاقل شاك فى وجود نفسه ، وأما الثانى فيلزم وجود العلوم كلها بدون العقل .

فيلزم أنه من العلوم وامتنع أن يكون من العلوم النظرية ؛ لأن النظر مشروط بالعقل ، وامتنع أن يكون كل العلوم الضرورية ؛ لأن منها ما يتصف به من ليس بعاقل ومنها ما يخلو عنه العاقل ، فإذن هو علم ضرورى ، لا يخلو عنه عاقل ولا يتصف به من ليس بعاقل .

وقد اعترض المقترح على القاضى باعتراضات وهى :ـ

(١) أن العلم بجواز الجائزات يخلو عنه العاقل إذا استغرق فى فهم كلام بليغ حسن العبارة ، فلا يخطر بباله الجواز ولا الاستحالة .

(٢) وأيضا العلوم بالجائزات والمستحيلات مختلفة ؛ لاختلاف متعلقاتها فيكون العقل مختلفا ، والعلم الحادث يتعلق بمعلوم واحد ، فيلزم أن يكون العقل معانى متعددة .

وهذه الاعتراضات تهدر المقدمات التى بنى عليها القاضى رأيه .

أما الجوينى فى الإرشاد [1] فقد قال إن العقل بعض العلوم الضرورية ، واستدل عليه باستحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم ، ورد القول بأن العقل يشترط فى ثبوته ثبوت ضروب من العلوم ، ورد القول بأن العقل من العلوم النظرية ، وفى سبيل التنصيص عليه قال كل علم لا يخلو العاقل منه ولا يتصف به من ليس بعاقل فهو العقل .

---

(١) راجع الإرشاد ١٥ـ ١٦ .

ولكنه فى البرهان [١] رفض رأى الباقلانى فى حقيقة العقل فقال : ,, والذى ذكره الباقلانى فيه نظر، فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية ، لأنه لا يتصف بالعقل عار عن العلوم كلها ,, وأورد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطا بعلوم، وإن لم يكن منها ، وأورد عليه أيضا أننا نرى العاقل يذهل عن الفكر فى الجواز والاستحالة وهو عاقل •

ثم اختار الجوينى رأى المحاسبى : أن العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم [٢]

ثم قرر المقترح رأى المحاسبى ، وشرحه بأنه لا يريد بالغريزة قوة استعداد فى المحل ، وإنما يريد أنه معنى وجودى مخالف للعلوم ، وقد وضحه الجوينى فى البرهان بأنه صفة يتأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التى هى مستند النظريات [٣]

ثم انتهى المقترح إلى أن التحقيق ما أشار إليه المحاسبى •

ثم ذكر ما أثاره الجوينى فى الإرشاد وهو بصدد الاستدلال على رأيه بأن العقل بعض العلوم الضرورية، وهو سؤال أورده الجوينى على نفسه وأجاب عنه ، والسؤال : ما المانع من كون العقل مشروطا ثبوته بثبوت ضروب من العلوم ، وأجاب بأن غرضنا أن نتعرض للعقل المشروط فى التكليف إذ العارى منه لا يحيط علما بما كلف •

وقد اعترض المقترح على هذا الجواب بأن فيه ضعفا ، لأننا لا نشترط فى التكليف علم المكلف ، وإنما نشترط تمكنه من العلم ، وكذلك نقد الجوينى فى قوله: ,, لا يتقرر التوصل الى التكليف دون العلوم الضرورية ,, •

ولكن النقد الذى وجهه المقترح إلى رأى الباقلانى فى حقيقه العقل والذى اعتنقه الجوينى فى الإرشاد لا قيمه له ، فقد رفض الجوينى هذا الرأى ونقده واختار رأى المحاسبى ، وذلك فى كتابه البرهان [٤] •

وأضيف أن البحث فى العقل ليس بالهين كما قال الجوينى [٥] ، وقد اضطربت

---

(١) راجع : البرهان ١/١١٢ •

(٢) راجع البرهان ١/١١٣ •

(٣) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة •

فيـه المقالات بين المتكلمين والفلاسفة :

وهو فى العرف يطلق على عدة معان : يطلق على صحة الفطرة ، وعلى كثـرة التجربـة ،وعلى الهيئة المستحسنة للإنسان فى حركاته وسكناته [١] وفى اللغـة يطلق على : الديـة والتؤدة والسكون ، كما يقال عاقل لمن جمـع رأيه وأمـره ، ولمن حبس نفسه وردها عن الهوى ، ولمن تثبت فى الأمور ، كما يطلق العقل على من لدية قدرة التمييز [٢]

أما فى اصطلاح الفلاسفة : فيطلق بإزاء الماهية المجردة عن المادة وعلائقها ، ولم يتحاشوا عن إطلاق اسم العقل بهذا الاعتبار على البارى تعالى ـ كما أطلقوه على المعلول الصادر عنه على مذهبهم،وعلى للمبادئ المجردة عن المواد وعلائقـها الصـادرة عنه [٣] .

وصار قدماء الفلاسفة إلى أن العقل من العالم العلوى ،وهو مدبر لهذا العالم ، ومخالط للأبدان ما دامت الأبدان معتدلة فى الطبائع الأربع ، فإذا خرجت عـن الاعتدال فارقها العقل [٤] .

وقد قيل إن العقل يطلق على القوة التى يتصرف بها بالفكرة والرويـة فيما يجب أن يفعل من الأمور الجزئية ويسمى بالعقل العملى ، ويطلق علـى القوة التى يتوصل بها من المعلومات الكلية إلى المجهولات المناسبة لها،ويسمى بالعقل النظرى ، كما يطلق على القوة التى بها استعداد الطفل لإدراك الكتابـة ، وعلى القـوة التى بها إدراك العلوم من غير تعلم ويقال لها العقل القدسى [٥] .

وأما فى اصطلاح المتكلمين فقد نقل عن الشيخ الأشعرى أنه قال العقل علوم خاصـة [٦] ، ولا فرق عنده بين العقل والعلم إلا بالعموم والخصوص ، والعلـوم الخاصة عند الأشعرى كما وضح الإيجى [٧] والتفتازانى [٨] هى العلم ببعـض الضروريات ـ أى ـ الكليات البديهية ، بحيث يتمكن من اكتساب النظريـات ، إذ لو كان غير العلم لصح انعـاكسهما بأن يوجد عالم لا يعقل ،وعاقل لا يعلـم ،

---

(١) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٧ .

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور مادة عقل ١١/ ٤٥٨ـ٤٦٠/ط دار المعارف ، مختار الصحاح مادة عقل ٤٧١ـ٤٧٢ .

(٣) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٦ .

(٤) راجع : الكليات لأبى البقاء ٣/ ٢١٧/ إعداد / عدنان درويش ومحمد المصرى / دمشق ط ٢ / ١٩٨٢م .

(٥) راجع : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٦ .

(٦) راجع : المحصل ١٠٤ ، الكليات ٣/ ٢١٧ .

(٧) راجع : متن المواقف ٤٦ .

(٨) راجع : شرح المقاصد ١/ ١٧٣ .

وهو باطل ، ولو كان هو العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل للزم تأخر الشيء عن نفسه ، ولو كان هو العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد ان شرط من التفات أو تجربة أو تواتر ، أو نحو ذلك مع أنه عاقل ،واعترض عليه بمنع الملازمة ، فإن المتغايران قد يتلازمان كالجوهر مع العرض ، والعلة مع المعلول (١) .

أما الأستاذ الإسفراييني فقد قال العقل هو العلم (٢) .

أما القاضي الباقلاني فقد قال العقل هو بعض العلوم الضرورية ، واحتج له الجويني وأيده فى الإرشاد ، ونقده ورفضه فى البرهان واختار رأى الحارث المحاسبي ـ أنه غريزة يتأتى بها درك المعقولات ـ وقد سبق اختياره واستدلاله عليه (٣)

أما جمهور الأشاعرة فقد صار الفخر الرازى إلى أن العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات (٤) وقد وضح الإيجى والتفتازانى ما صار إليه الفخر الرازى فقال الإيجى : قال الرازى : "والظاهر عندى أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات ، والنائم لم يزل عقله وإن لم يكن عالما (٥)

أما التفتازانى فقد مال إلى رأى الرازى ووضحه بأن معناه أن العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات ، بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات (٦)

وصار الآمدى إلى أن العقل عبارة عن العلوم الضرورية التى لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال أكثر الإدراكات ولا يشاركها فيها شيء من الحيوانات (٧)

أما المعتزلة فعند القاضي عبد الجبار العقل هو : عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت فى المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف (٨)
أما الخوارج فقد قالوا العقل ما عقل به عن الله ـ تعالى ـ أمره ونهيه . (٩)

---

(١) راجع : شرح المقاصد ١/١٧٣ .

(٢) راجع : ابكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٨ .

(٣) راجع ص ٧٧ ـ ٧٨ من الدراسة .

(٤) انظر المحصل ١٠٤ .

(٥) انظر : متن المواقف ١٤٦ .

(٦) انظر شرح المقاصد ١/١٧٤ .

(٧) انظر : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٦٣ .

(٨) راجع المغنى ١١/٣٧٥ .

(٩) انظر : أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٥٨ .

وقيل العقل قوة يميز بها بين الأمور الحسنة والقبيحة ـ أي ـ ما يعرف به قبح القبيح وحسن الحسن ، ونسبه الآمدي الى المعتزلة (١)

وقيل العقل ما يميز به بين خير الخيرين وشر الشرين ، ونسبه الآمدي إلى المعتزلة (٢) ونسبه أبو البقاء الكفوي إلى الحكماء (٣)

وقال الماوردي ,, العقل هو ما أفاد العلم بموجباته ، وقيل بل هو قوة التمييز بين الحق والباطل ، وقيل هو العلم بخفيات الأمور التي لا يتوصل اليها الا بالاستدلال والنظر ,, (٤)

وقيل أن العقل يطلق على معان مجتمعة في الذهن تكون بمقدمات تستتب بها الأغراض والمصالح (٥) ، ويطلق على الهيئة المحمودة للإنسان ، وقيل هو نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية ، وابتداء وجوده عند اجتنان الولد ، ثم لا يزال ينمو الى أن يكتمل عند البلوغ (٦)

وقيل : نور في بدن الآدمي يضيء به طريقا يبدأ من حيث ينتهي إليه درك الحواس فيبدو به المطلوب للقلب ، فيدرك القلب بتوفيق الله تعالى ـ وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة (٧) ، وقيل العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم (٨) ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة (٩) ، وقيل نور معنوي في باطن الإنسان يبصر به القلب المطلوب بتأمله وتفكره (١٠)

وهذا القدر من إطلاقات العلماء للعقل كاف لتوضيح صدق مقالة الجويني انه ليس بالهين ٠

وأضيف تقسيما للعقل أنه ضربان : غريزي ومكتسب ، فالغريزي هو القوة المتهيئة لقبول العلوم ، ووجوده في الطفل كوجود النخلة في النواة ، وهو الذي

---

(١) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة ٠

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ٠

(٣) راجع : الكليات ٣/٢١٦ ٠

(٤) راجع : أعلام النبوة للماوردي ١١/ الكليات الأزهرية ١٩٧١م ٠

(٥) راجع : الكليات ٣/٢١٦ ٠

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ٠

(٧) راجع : شرح المقاصد ١/١٧٤ ، الكليات ٣/٢١٦ ٠

(٨) راجع المصدر السابق ٣/٢١٧ ٠

(٩) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة ٠

(١٠) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ٠

يتعلق به التكليف .

وأما المكتسب فهو فرع للغريزى وهو الذى نتقوى به تلك القوة وهو الذى يؤدى إلى صحة الاجتهاد ، وقوة النظر ويمتنع أن يتجرد المكتسب عن الغريزى ، ولا يمتنع أن يتجرد الغريزى عن المكتسب ؛ لأن الغريزى أصل يصح قيامه بذاته والمكتسب فرع لا يصح قيامه إلا بأصله ، وهو للنفس بمنزلة النور للجسد . كما أن الغريزى للنفس بمنزلة البصر للجسد .

ومن الناس من امتنع عن تسمية المكتسب عقلا لأنه من نتائجه.[١]

كما أضيف أن العقل عند أهل السنة : من الأعيان [٢] ، وقالت المعتزلة : عرض[٣] ، وقالت المطرفية هو القلب [٤] ، وقالت الفلاسفة جوهر بسيط ، وقال بعضهم جوهر لطيف [٥] ، وقال الطبائعيون طبيعة مخصوصة.[٦]

أما عن محله فقد ذهب الإمام أبو حنيفة والفلاسفة إلى أن محله الدماغ ،[٧] وذهب الشافعى والمعتزلة وكثير من المتكلمين إلى أن محله القلب [٨] .

* * *

---

(١) راجع : أعلام النبوة ١١ ، الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهانى ١٦٩-١٧٠ ت : أبو اليزيد العجمى / القاهرة ١٩٨٥م .

(٢) راجع : الكليات ٣/٢١٨ .

(٣) راجع : الأساس لعقائد الأكياس للقاسم الزيدى ٤٩ ط١ / بيروت ١٩٨٠ ، الكليات ٣/٢١٨ .

(٤) راجع الأساس لعقائد الأكياس ٤٩ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧) راجع : الأساس لعقائد الأكياس ٤٩ ، الكليات ٣/٢١٩ .

(٨) راجع : المصدرين السابقين نفس الصفحة .

* باب القول فى حدوث العالم *

افتتح الجوينى • هذا الباب ببيان المدلول الاصطلاحى لبعض الألفاظ التى استخدمها فى بحثه ، فشرح معنى العالم والجوهر والعرض والأكوان والجسم ، ثم بنى حدوث العالم على أصول أربعة :

(١) إثبات الأعراض •

(٢) إثبات حدوث الأعراض •

(٣) إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض •

(٤) إثبات استحالة حوادث لا أول لها •

ثم تكلم باستفاضة عن هذه الأصول ، ووضح أن هذه الأصول يترتب عليها أن الجواهر لا تسبق الحوادث ، وما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، ووصل فى نهاية الباب إلى إثبات حدوث العالم •

وأود أن استعرض بإجمال خطوات المقترح فى شرح هذا الباب الهام من أبواب الإرشاد ، ثم أفصل بعد ذلك القول فى شرح عباراته ودراستها •

فأذكر أن الشيخ المقترح افتتح هذا الباب بشرح المدلول الاصطلاحى لبعض الألفاظ التى استخدمها فى بحثه وذلك تبعا للجوينى ـ فشرح معنى العالم ، ثم ذكر أنه يتنوع الى جواهر وأعراض ، ثم شرح معنى الجوهر والعرض والحيز والمتحيز ، ثم تكلم فى حصر العالم فى الأجرام والقائم بالأجرام و وذكر أن المتكلمين حصروا العالم فى الأجرام والقائم بها ، وأبطلوا القسم الثالث وهو ماليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز ، وذكر أن الفلاسفة رفضوا حصر العالم فى الأجرام والقائم بها ، ثم استعرض أدلة كل فريق ، وفى خلال استعراضه لأدلة الفلاسفة تعرض لمسألة الجوهر الفرد فذكر المذاهب فى إثبات موجود فى نفسه غير متحيز ولا يقبل القسمة ، وذكر أدلة كل مذهب ، ثم رجع إلى مسألة حصر العالم فى الأجرام و القائم بها ، وذكر أنه يرى التوقف فى إثبات موجود غير متحيز ولا قائم بالمتحيز ، ثم رجع المقترح إلى شرح بقية الألفاظ المستخدمة فى مبحث حدوث العالم ، فشرح معنى الأكوان ، ومعنى الجسم ، ووضح المراد بالتأليف •

ثم شرح عبارة الجوينى : ,, ثم حدث العالم ينبنى على أصول ,, •
فوضح وجه كون حدوث العالم مبنيا على هذه الأصول ، ثم بسط القول فى هذه الأصول :

(١) إثبات الأعراض •

(٢) إثبات حدوث الأعراض •

(٣) إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض •

(٤) إثبات استحالة حوادث لا أول لها •

وبعد أن استعرضت بإجمال خطوات المقترح في شرحه باب حدوث العالم ، وقد وضح أنه أثار بعض المباحث التي لم يتحدث عنها الجويني في هذا الباب .

أود أن أتعرض بشيء من التفصيل لمباحث المقترح في هذا الباب فبعد أن شرح بعض المصطلحات المذكورة أثار قضية حصر العالم في الجواهر والأعراض ، وأود أن أوضح هذه القضية : فأقول : ذهبت الفلاسفة الى أن العالم لا ينحصر في الجواهر والأعراض وقالوا الممكن إما أن يكون في الموضوع أولا يكون ، الأول العرض والثاني الجوهر ، والجوهر إما أن يكون محلا وهو الهيولى أو حالا وهو الصورة أو مركب منهما وهو الجسم ، أو لا كذلك وهو المفارق فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وإلا فهو العقل .(١)

أما المتكلمون فادعوا حصر العالم في الأجرام والقائم بها ،ولكنهم وجدوا أن القسمة العقلية الصحيحة للحادث ثلاثة أقسام :
القسم الأول : المتحيز ، والقسم الثاني : الحال في المتحيز ، والقسم الثالث : الذي لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز ، فاضطروا إلى إبطال القسم الثالث (٢) ، ولهم في ذلك طرق ، ضعفها كثير من العلماء (٣) وكذلك ضعفها الشيخ المقترح .

والتحقيق التوقف في إثبات القسم الثالث أو نفيه كما اختار المقترح وكذلك الفخر الرازي (٤) والسنوسي (٥) ، لأن احتمال هذا القسم قائم في العقول من غير مدافعة ولا منازعة ، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل .

---

(١) راجع : الشفاء : الإلهيات/لابن سينا ١/ ٦٠ ت: الأب قنواتي ، سعيد زايد / المطابع الأميرية ١٩٦٠م، المحصل ٨٥ـ٨٦ ، شرح طوالع الأنوار ٣٦ ، متن المواقف ١٨٢ ، شرح المقاصد ١/ ١٢٨ .

(٢) راجع: شرح طوالع الأنوار ٣٦ ، شرح المقاصد ١/ ١٢٨ ، شرح الكبرى ٩٠ـ٩١ .

(٣) راجع : شرح طوالع الأنوار ٣٦ ، شرح المقاصد ١/ ١٢٨ ، شرح الكبرى ٩٠ .

(٤) راجع : أساس التقديس للرازي ٧/ مصطفى الحلبي ١٩٣٥م .

(٥) راجع شرح الكبرى ٩١ .

ثم ذكر المقترح أدلة الفلاسفة على عدم حصر العالم فى الأجرام والقائم بهـا ، وفى خلال مناقشتهم احتاج إلى التعرض لمسألة إثبات الجوهر الفرد .

وتوضيح هذه المسألة بأن النظار اختلفوا فى إثبات الجوهر الفرد فالذى ذهب اليه جمهور المتكلمين إثبات الجوهر الفرد ، وذهب النظام إلى أن الجسم ينقسم إلى أجزاء لا نهاية لها ، وذهبت الفلاسفة الى أن الجسم لا أجزاء فيه بالفعل وإنما الأجزاء فيه بالقوة ، كما نسب الى الشهرستانى أن انقسام الجسم الى أجزاء إنما هو بالقوة لكنها متناهية (١)

ثم استعرض المقترح أدلة المخالفين وناقشها بما يشعر صحة مذهب الأصحاب ،

ثم رجع إلى شرح بقية المصطلحات فذكر الأكوان وقال : " الكون : كل ما يخص الجوهر بمكان أو تقدير مكان " .

وأوضح تعريفه بأن الكون هو حصول الجوهر فى الحيز ويندرج تحته الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق .

ثم شرح معنى الجسم ،

ثم انعطف على شرح عبارة الجوينى : " ثم حدث العالم ينبنى على أصول " ، ه فوضح وجه كونه مبنيا عليها ، ثم تناول هذه الأصول بالتفصيل .

وأود أن ألخص توضيح المقترح لوجه كون حدث العالم مبنيا على هذه الأصول

فأقول : إذا أردت إثبات حدوث العالم بقياس اقترانى حملى من الشكل الأول فتكون مقدمته الصغرى العالم لا يخلو عن الحوادث ، والكبرى كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث .

والمقدمة الصغرى تستدعى إثبات زائد وهو العرض ، وإثبات أنه حادث وإثبات أن العالم ـ الجوهر ـ لا يخلو عن العرض ، وهذه أصول ثلاثة .

والمقدمة الكبرى ـ كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث ـ تستدعى إبطال الأصل الرابع ؛ لأنه لو كان قديما لأفضى الى حوادث لا أول لها .

ثم بدأ المقترح بالأصل الأول : إثبات الأعراض .

وفى البداية أضيف أنه لم ينكر هذا الأصل سوى ابن كيسان وطوائف من الدهرية والسُّمَنِيَّة (٢) .

---

(١) راجع : المعالم ٣٢ـ٣٣ ، المحصل ١١٦ ، متن المواقف ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٢) راجع : أصول الدين : ٣٦ـ٣٧ ، الارشاد ١٨ ، متن المواقف ٩٩ .

ثم ذكر أن من نفى الأحوال من المتكلمين جعل إثبات الأعراض بدهيا لا يحتاج الى استدلال ؛ حيث إن الحس يشهد بتغير الجواهر وتعاقب الحوادث عليها ، ولا واسطة عند هؤلاء بين الوجود والعدم ، أما من أثبت الأحوال فإنه يحتاج إلى الاستدلال .

ثم قرر دليل الجوينى على إثبات الأعراض .

وأود أن أوجز تقرير المقترح لدليل الجوينى على إثبات الأعراض فأقول : إن تحرك الجوهر بعد أن كان ساكنا جائز ، وكل جائز لابد له من مقتض ، والمقتضى إما نفس الجوهر أم لا ، وقد أبطل المقترح كون المقتضى نفس الجوهر وأثبت أنه زائد على الجوهر ، وهذا الزائد إما أن يكون نفيا أو اثباتا ، وأبطل كونه نفيا ، والإثبات إما أن يكون مثلا للجوهر أو لا ، وأبطل ان يكون مثلا للجوهر ، وإذا لم يكن مثلا للجوهر فهو إما أن يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا ، ثم أبطل أن يكون فاعلا مختارا وأثبت أنه معنى موجب تعين قيامه بالجوهر ليكون له به اختصاص وهو العرض .

هذا وقد نقد المقترح دليل الجوينى بأنه يرد عليه سؤال وهو : أن هذا الدليل أثبت زائدا على الجوهر ، لكن لا يتعين أن يكون ذلك الزائد عرضا فقد يكون حالا زائداً ، ثم أجاب عن هذا السؤال ووضح أنه لا يلزم من قال بنفى الأحوال ؛ فإن إثبات الأعراض عندهم بدهى ؛ فلا يحتاج إلى إثبات طارئ ، ولا يحتاج الى استدلال أصلا ، وإنما يعلم بالحس تغير الجواهر وتعاقب الحوادث عليها .

ثم تعرض للأصل الثانى : إثبات حدوث الأعراض .

ونقل قول الجوينى : ,, وهو مبنى على أربعة أصول ,, :

(١) إبطال قيامها بنفسها .

(٢) إبطال انتقالها .

(٣) إبطال كمونها وظهورها .

(٤) إثبات استحالة عدم القديم ,,

ثم وضح وجه كون إثبات حدوث الأعراض مبنيا على هذه الأصول المذكورة ، ثم تعرض لهذه الأصول بالشرح والتوضيح ، فذكر أولاً - تبعا للجوينى - إبطال الكمون والظهور ، وقال : ,, نقل عن طائفة القول بكمون الأعراض وظهورها ,,

وأضيف أنه قد نسب ذلك إلى طائفة من الدهرية قالوا بقدم الأعراض (١) .

---

(١) راجع : أصول الدين ٥٥ .

وذكر أن الكمون مطلق فى الأجسام على الاستتار وهذا غير معقول فى العرض ، وانما معنى الكمون المدعى فى الأعراض أنها توجد غير مقتضية حكمها ، ومعنى ظهورها اقتضاؤها حكمها .

ثم قرر أدلـة الجوينى على إبطال الكمون والظهور ونقده فى بعضها ,,

ثم ذكر القـول فى استحالة عدم القديم ، فذكر بعض طرق الأصحاب فى الاستدلال على استحالة عدم القديم ، وضعف بعضها ، كما قـرر مسلك الجوينى (١) .

ثم ذكر القول فى منع انتقال الأعراض ، وذكر أن الجوينى استدل على ذلك بطريقين ، ثم قـرر الطريقين وشرحهما (٢) .

ثم ذكـر أن الجوينى قال : ,, فقد ثبت بما ذكرناه حدوث الأعراض والأصـــول المرتبطة به ,, . لكن الجوينى أهمل من الأصول استحالة قيامها بنفسها ، ووضـــح المقترح أن سـر إهمال إثبات استحالة قيام الأعراض بنفسها ــ مع أنه أصل يبنى عليــه القول بحدوث الأعراض ــ أنــه يصح أن يستدل عليه بالطريقة الأولى التى ذكرهـــا فى منع انتقال الأعراض ، وقال المقترح تلك الطريقة المذكورة جائزة فى ذلك مـــن غير تعقيب ولا اعتراض .

ثم ذكـر أصلا آخر لم يذكره الجوينى لاستغنائه عنه وهو قيام العرض بالعرض ، فاستدل عليه لأنــه كثير التداول فى أصول الكلام ليعم النفع .

وأضيف أنه لم يخالف فى منع قيام العرض بالعرض إلا الفلاسفة ، وحجتهم فى ذلـك أن السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة وأنها المنعوتة بهما دون الجسم (٣) .

ثم تعرض للأصل الثالث من الأصول التى يبنى عليها حدوث العالم وهو : استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض فذكر أن كلام الجوينى فى هذا الفصل تضمن ثلاثة أمـــور :

(١) نقل مذهب الأصحاب ، ومذاهب المخالفين .

(٢) الغرض فى أعراض لا يخلو الجسم عنها .

(٣) الرد على المعتزلة المخالفين بنكتتيـــن .

---

(١) راجع طرق الأصحاب فى الاستدلال على استحالة عدم القديم فى : الإرشاد ٢١ـ٢٢ ، الشامل ٨٩ ــ ٩٠ ، شرح الكبرى ١٢٠ـ١٢١ .

(٢) راجع القول فى منع انتقال الأعراض فى : شرح طوالع الأنوار ٧٢ـ٧٣ ، شـــرح المقاصد ١/١٣١ ـ ١٣٢ .

(٣) راجـع : المحصل ـ ١١٣ ، شـرح طوالع الأنوار ٧٣ .

ثم ذكر أن الجوينى نقل عن الأصحاب أن الجواهر لا تخلو عن جنس من الأعراض ، ونقل عن بعض الملاحدة أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع الأعراض ، والاحظ أن عبارة الجوينى فى الإرشاد : وجوزت الملحدة خلو الجواهر عن جميع الأعراض[١] .هـ

وأضيف أن الجوينى فى الشامل وضح انه يقصد بالملحدة الدهرية.[٢]
وقد نسب هذا القول إلى بعض الدهرية ، وهم أصحاب الهيولى [٣]، وتوضيح رأيهم: أنهم قالوا بجواز خلو الجواهر عن الأعراض فى الأزل بمعنى أن هيولى العالم كانت شيئا واحدا خاليا من الأعراض ثم حدثت فيه الأعراض [٤] .

ثم ذكر أن الجوينى نقل عن الصالحية كذلك ـ أى ـ كما نقل عن بعض الدهرية . والاحظ أن عبارة الجوينى فى الإرشاد : "وجوز الصالحى الخلو عن جملة الأعراض ابتداء"[٥]. وأشير إلى أن الصالحى جوز خلو الجواهر عن الأعراض فيما لا يزال وليس كما قال بعض الدهرية بجواز خلو الجواهر عن الأعراض فى الأزل ، وذلك بناء على رأيه فى الجوهر أنه ما احتمل الأعراض ـ بمعنى ـ أنه يجوز أن يوجد الجوهر ولا يخلق الله تعالى ـ فيه عرضا ، ولا يكون محلا للأعراض ، إلا أنه محتمل لها [٦] .

كما ذكر المقترح أن الجوينى نقل عن البصريين من المعتزلة منع الخلو عن الأكوان ، وتجويز الخلو عما عداها ، ونقل عن الكعبى وشيعته جواز الخلو عن الأكوان [٧].

ثم نقد الجوينى فى نقله عن الملاحدة بأن الجوهر فى اصطلاحهم يسمى الهيولى ، وأن المادة والأعراض تسمى الصور ، وقال : وهذا عندى وهم فى النقل ، ثم وضح المراد بهذه المصطلحات عند الملاحدة .

---

(١) راجع : الإرشاد ٢٣ .
(٢) راجع الشامل ٩٨ .
(٣) راجع أصول الدين ٥٧ ، متن المواقف ٢٥٢ .
(٤) راجع : أصول الدين ٥٧ ، الشامل ٩٨ ، متن المواقف ٢٥٢ .
(٥) راجع الإرشاد ٢٣ .
(٦) راجع : مقالات الإسلاميين ٢/٨ ، متن المواقف ٢٥٢ ، شرح المقاصد ١/٢٣٥ .
(٧) قارن : الإرشاد ٢٣ـ٢٤ .

ثم ذكر المقترح اختلاف الفلاسفة فى جواز خلو الهيولى عن صورة التحيز ، وقال ذهب الاكثرون إلى امتناع الخلو ، وهذا الفريق لا يجوز خلو الجواهر عن الأعراض، وذهبت طائفة الى أن الهيولى تخلو عن الصورة ، وهؤلاء يجوزون خلو الجواهر عن الأعراض ، ثم استعرض أدلة كل فريق .

وأوضح هذه المسألة فأقول : افترق أصحاب الهيولى فرقتين :

الفرقة الأولى : أثبتت هيولى للعالم مجردة عن الصورة ،وعدوها من المبادىء الأول وهى العقل والنفس والهيولى ، والهيولى عندهم كانت مجردة عن الصور ، ثم حدثت فيها الصورة الأولى وهى الأبعاد الثلاثة فصارت جسما مركبا ، والفرقة الثانية أثبتت الهيولى غير مجردة عن الصورة ، وقالوا ليس فى الوجود جوهر مطلق قابل للأبعاد ثم يلحقه الأبعاد (١)

ثم وضح النقطة الثانية التى يتضمنها كلام الجوينى وهى الغرض فى أعراض لا يخلو الجسم عنها ضرورة وهى الأكوان ، ووضح أن استحالة خلو الجواهر عن الأكوان معلوم بضرورة العقل .

ثم وضح النقطة الثالثة التى ذكر أن كلام الجوينى يتضمنها وهى الرد على المعتزلة بنكتتين وهما :

(١) امتناع العرو عن الأعراض بعد الاتصاف بها .

(٢) يلزم امتناع الاستدلال على استحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى (٢)

ثم استعرض الأصل الرابع من الأصول التى يبنى عليها حدوث العالم وهو استحالة حوادث لا أول لها ، وذكر أن كلام الجوينى تضمن ثلاثة أمور :

(١) نقل مذاهب الخصوم .

(٢) ذكر الدليل على إبطال مقالتهم .

(٣) الاعتراض على الدليل والانفصال عنه .

ثم ذكر مذهب الملاحدة : أن العالم لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة الفلك قبلها دورة ، هكذا الى ما لا يتناهى ، ثم أشار الى أن ما نقله الجوينى عن الملاحدة من أن الحوادث فى العالم العلوى والحوادث فى العالم السفلى كلها حوادث لا أول لها لا يلزم من قال منهم بخلو الهيولى عن الصورة .

ثم شرح لفظ أول ولفظ حادث ليصل إلى أن قول القائل حوادث لا أول لها

---

(١) راجع : نهاية الأقدام ١٦٣-١٦٤ .

(٢) راجع : الإرشاد ٢٤-٢٥ .

كلام صورته متهافتة ؛ إذ معنى الحادث ماله أول .

ثم ذكر طريقة الجوينى فى الاستدلال على إبطال حوادث لا أول لها ، وهى أن ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصرم الواحد على اثر الواحد ، وما لا يتناهى لا ينصرم ولا ينقضى ، وعلق قائلا هذه طريق معظم أهل التوحيد ، وطريق من سبق عليهم فى إبطال هذا المذهب كيحيى النحوى وغيره ممن رد على بُرُقْلِس وأرسطو وغيرهما ، ثم ذكر زيادات على طريقة الجوينى .

ثم قرر طريقة بعض المتأخرين فى الاستدلال على إبطال حوادث لا أول لها ، لكنه اختار طريقة الجوينى .

أما الأمر الثانى الذى تضمنه كلام الجوينى وهو اعتراض الملاحدة على هذا الدليل بسؤال هو : إذا جوزتم حوادث لا آخر لها وهى نعيم الجنان ، فما المانع من حوادث لا أول لها ؟ .

وبعد أن قرر المقترح سؤال الفلاسفة المذكور شرح الانفصال عنه بأن دليلنا على الاستحالة لا يطرد فى حوادث لا آخر لها ؛ لأن جهة الدلالة انقضاء الحوادث وتصرمها ، وفيه إثبات فراغ ما لا يتناهى ، والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين النقيضين ، والحوادث التى لا آخر لها لا تفرغ أبدا ، ثم استدل على جواز حوادث لا آخر لها ، ثم قال : وقد ضرب مثالين مثالا لمذهبنا ومثالا لمذهبهم ، وذلك مفهوم لا حاجة الى كشفه وإيضاحه (١) .

وأوضح عبارة المقترح بأن الجوينى نقل عن المحصلين من علماء الكلام مثالين : أحدهما لحوادث لا أول لها ، والثانى لحوادث لا آخر لها ، مثال إثبات حوادث لا أول لها : قول القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا وأعطيتك قبله دينارا ، ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيتك قبله درهما ، فلا يتصور أن يعطى على حكم شرطه دينارا ولا درهما .

هذا المثال المذكور يستبين به استحالة حوادث لا أول لها ، فمن المعلوم ضرورة أن إعطاء الدرهم الموعود به محال لتوقفه على محال ، وهو فراغ ما لا نهاية له بالإعطاء شيئا بعد شىء ، والمثال المذكور مطابق لدعوى الملحدة ـ القول بحوادث لا أول لها ـ فإن اعطاء الفاعل للفلك مثلا الحركة فى زماننا هذا متوقف على إعطائه قبله من الحركات شيئا بعد شىء مما لا نهاية له .

أما مثال إثبات حوادث لا آخر لها كمقام أهل الجنة من النعيم المؤبد

---

(١) راجع المثالين فى : الإرشاد ٢٦ـ٢٧ .

هــو أن يقــول القائل لا أعطيك دينارا إلا وأعطيتك بعده درهمــا ولا أعطيك درهمــا إلا وأعطيتك بعده دينارا .

هذا المثال يتصور أنه يجرى على حكم الشــرط ، وهو مطابق لما ادعاه فـــى نعيم الجنــة للمؤمنين ، إذ حاصله التزام الملتزم عدم قطع العطاء بعد ابتدائــه (١)

* * *

(١) راجــع : شــــرح الكبرى ١٠٤ ـ ١٠٥ .

* باب القول فى : إثبات العلم بالصانع *

أشار المقترح الى أن كلام الجوينى فى هذا الباب تضمن ثلاثة أمور :

(١) وجه دلالة الحدوث على المقتضى .

(٢) تقسيم المقتضى إلى ثلاثة أقسام فيبطل اثنان ويتمين الثالث وهو الصانع المختار .

(٣) ترجمة ما يأتى بعد هذا الباب .

ثم شرح هذه المباحث الثلاثة ، فبدأ بالبحث الأول وهو وجه دلالة الحدوث على المقتضى ، فذكر عبارة الجوينى : ,, إذا ثبت حدوث العالم فمن الجائز أن يتقدم وجوده على زمان حدوثه بأوقات ، وجائز أن يتأخر عنه بساعات ,, .

ثم أشار الى أن الجوينى يريد بهذه العبارة أنه يجوز أن تكون نسبة بدء العالم إلى زماننا هذا أكثر مدة مما هو عليه الآن ، كما يجوز أن تكون أقل مدة ، فالمدة والزمان من توابع وجود العالم .

ثم قرر أنه إذا كان حدوث العالم فى وقت وجوده ليس بواجب فهو جائز ، والجائز يستدعى وجود مقتض ؛ إذ يمتنع وجود الجائز بنفسه .

ثم ذكر اعتراضات للخصم وهى : أنه يسلم وجود المقتضى لكنه يعنى بالحادث ما هو مستفاد من غيره وصادر عنه ، ورد هذا الاعتراض بأنه يريد بالحدوث سبق العدم .

كما ذكر أن الخصم يشغب عند تفسير الحدوث بسبق العدم ، فيقول : العدم السابق إما أن يكون سابقا سبقا ذاتيا ،وإما أن يكون سابقا سبقا زمانيا .

وأجاب بأن الأول مذهب القائلين بالقدم ، فإنهم سلموا أن العالم ممكن ، وأن الممكن من حيث ذاته لم يكن إلا معدوما ، وإنما لزم له الوجود من غيره فالعدم له ذاتى والوجود عرضى ، والذاتى سابق على العرضى سبقا ذاتيا .

أما إن كان المراد بسبق العدم السبق الزمانى ففيه إثبات زمان قبل العالم ، وقد أبيتموه .

وأجاب أيضا بأن أقسام سبق العدم لم تنحصر فى الأمرين المذكورين ، والمراد بسبق العدم أن العقل قضى بعدمه فى حال يجوز أن يكون فيه موجودا .

ثم ذكر المبحث الثانى وهو : تقسيم المقتضى إلى ثلاثة أقسام فأشار الى أن الجوينى قسم المقتضى الى ثلاثة أقسام : العلة والطبيعة والصانع المختار .

ثم حرر تقسيم الجوينى المقتضى إلى الأقسام الثلاثة المذكورة ، وبعد ذلك قال : ,, فيتعين إبطال القسمين ليتمين ما بقى بعد إبطالهما ,, .

ثم أبطل أن تكون العلة هى المقتضى ، لأن العلة يجب صدور فعلها عنهـا ، ولا توجد العلة بدون المعلول ، والزم من قال بأن العلة هى الصانع : قدم العالم ان كانت العلة قديمة ، وافتقارها الى محدث إن كانت حادثة وفيه القول بعلل ومعولات لا تتناهى ، ومن المقرر إبطال حوادث لا أول لها .

ثم أبطل المقترح أن يكون الصانع طبيعة ـ والطبيعة يجوز أن يمنعها مانع ـ فقال : هذا المانع إن كان حادثا افتقر إلى محدث ، ويلزم منه ما لزم فى العلـة ، وإن كان قديما فإما أن يكون له مانع أولا ، فان كان له مانع فذلك المانع إمـا أن يكون قديما أو حادثا ، فإن كان قديما استحال عدمه ، وعليه يلزم

ألا يوجد مقتضاه ، وقد وجد ، وإن كان المانع حادثا فقد كان فى الأزل عريا عن المانـع ، فيلزم منه وجود مقتضاه أزلا ، وقد قام الدليل على حدوثـه .

فيبطل إذن أن يكون الصانع طبيعة ، ويلزم أن يكون صانعا مختارا .

وأضيف أن طريقة الجوينى المذكورة فى إثبات العلم بالصانع التى سلك فيها مسـلك الامكان مع الحدوث لم يشبها شائبة سوى أنه اعتمد على الحدوث ، وقد رفض بعض المتكلمين كالفخر الرازى الاعتماد على الحدوث فى تحقق افتقار العالم إلى المؤثـر المختار سواء كـان الحدوث تمام العلة أو شرطها أو شطرها ، وحجة الفخر الرازى : أن الحدوث عبارة عن كون الشىء مسبوقا بالعدم ، ومسبوقية الوجود بالعدم صفـة للوجود الذى هو متأخر عن تأثير القادر فيـه ، والذى هو متأخر عن احتياجـه الى القادر ، والذى هو متأخر عن علة تلك الحاجـة ، وعن جزء تلك العلة ، وعـن شـرط تلك العلة ، فلو جعلنا الحدوث علة للحاجة أو جزءا من هذه العلة أو شرطا لهذه العلة لزم تأخـر الشىء عن نفسه بمراتب (١)

ثم ذكر المبحث الثالث وهو ترجمـة الأبواب التى يأتى الكلام عليها ، فذكر عبارة الجوينى : ,, إذا ثبت الصانع فالنظر بعد ذلك فيما يجب له وما يستحيل عليـه وفيما يجوز فى أحكامه ,, .

ونقدها بأن الجواز لا يتطرق إلى ذات البارى ـ تعالى ـ ولا إلى صفاته ، وإنما يتطرق إلى أفعاله ، فإن أراد بالأحكام هذا فهو حسـن .

* * *

---

(١) راجع : الأربعين ٦٩ .

* باب القول فيما يجب لله ـ تعالى ـ من الصفات *

تضمن هذا الباب البحث فى فصول سبعة :

الفصل الأول فى : ذكر الصفات النفسية والمعنوية ، وإثبات أن الصانع موجود .

الفصل الثانى فى : ثبوت قدم الصانع ـ تعالى ـ والبحث عن حقيقة القدم .

الفصل الثالث فى : قيامه تعالى بنفسه .

الفصل الرابع فى : مخالفته تعالى للحوادث ، وفيه عدة مباحث :

(١) ذكر الجوينى أن المخالفة من صفات النفس ، وبيان أنها ليست كذلك .

(٢) البحث عن حقيقة التماثل والاختلاف .

(٣) الكلام على تعليل التماثل .

(٤) الرد على الباطنية .

(٥) ما يجوز أن يفترق المتماثلان فيه ، ويشترك فيه المختلفان .

(٦) تنزيه البارى ـ تعالى ـ عن التحيز ، والكلام فى تأويل ظاهر إن ورد على خلاف ذلك .

الفصل الخامس فى : تنزيه البارى ـ تعالى ـ عن الجسمية .

الفصل السادس فى : مخالفة البارى ـ تعالى ـ الجوهر فى قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث .

الفصل السابع فى : الدلالة على استحالة كونه تعالى جوهرا وعلى استحالة حلول بعض صفاته فى الحوادث ، والتنصيص على نكت فى الرد على النصارى .

هذه ترجمة لمحتويات هذا الباب ، وسأتناول كل فصل من هذه الفصول بالتفصيل .

الفصل الأول : ذكر المقترح أن المتكلمين افترقوا فرقتين منهم :

(١) نفاة الأحوال والصفات عندهم قسمان : نفسية ومعنوية .

(٢) مثبتو الأحوال والصفات عندهم ثلاثة : نفسية ومعنوية ومعنى .

ثم عرف كل قسم من أقسام الصفات على القول بثبوت الأحوال وعلى القول بنفيها .

وأضيف أن السَنُوسِى ذكر وجها لحصر أقسام الصفات فى ثلاثة عند مثبتى الأحوال وهو : أن المتحقق إما أن يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره ، الأول : الموجود والثانى : الحال ، وهو إما أن يكون الغير الذى تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه الأول : الحال النفسية ، والثانى : الحال المعنوية (١)

---

(١) راجع : شرح الكبرى ١٧٢ .

وأضيف أن المتأخرين من المتكلمين جعلوا أقسام الصفات ستة : النفسية والسلبية والمعانى والمعنوية وصفات الأفعال والصفات الجامعة لسائر أقسام الصفات كالألوهية والعظمة والكبرياء (١)

أما المعتزلة فقد قالوا إن صفاته تعالى إما ان تكون للذات أو لمعنى أولا للذات ولا لمعنى ، فكونه عالما قادرا حيا قديما هو لنفسه عند الجُبّائى وغيره ، وعند ابن الجُبّائى أن الصفة الذاتية هى للنفس ، وأن هذه الصفات هى لما هو عليه فى نفسه ، وكونه مدركا عند الجُبّائى وغيره للنفس ، وعند أبى هاشم لما هو عليه فى نفسه من كونه حيا عند وجود المدرك ، وأما كونه مريدا كارها ومايتبع ذلك من الأسماء والأوصاف من نحو كونه ساخطا راضيا فهو لمعنى ، كما أن كونه عزيزا وعظيما وجبارا وغيرها راجع إلى كونه قادرا (٢) .

أما الفلاسفة فالصفات عندهم إما إضافية محضة ، وإما سلبية محضة ، وإما مؤلفة من إضافة وسلب (٣) .

ثم أشار الى أن الجوينى لم يذكر صفة المعنى ، وحقق أنه لابد له من ذكرها حيث إنه أثبت الأحوال (٤) .

ثم نوه بأن الجوينى وعد فى هذا الباب بأن يتعرض للصفات النفسية ولم يذكر فيما ذكره شيئا يصح أن يكون من قبيل الصفات النفسية .

وفى نهاية باب الوحدانية ذكر المقترح أن ما عدّه الجوينى لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ، وفصل القول فى ذلك .

وأشير الى أن الصفات النفسية عند الجوينى هى القدم والبقاء والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية .

وقد فصل المقترح القول فى رفض كون الصفات المذكورة نفسية فذكر الوجود ونبه على أنه لا يصح أن يكون صفة نفسية ؛ لأنه عبارة عن نفس الذات ، وأشار الى أن الجوينى اعترف بذلك .

---

(١) راجع : المصدر السابق ١٧٣ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢/١٤٤-١٤٧ .

(٢) راجع : المحيط بالتكليف ١٠٧- ١٠٨ .

(٣) راجع : الشفاء ٢/٣٤٣-٣٤٤ نهاية الأقدام ١٢٧ ، الملل والنحل ٣/ ٣١ .

(٤) أثبت الجوينى الأحوال فى الإرشاد لكنه انتهى فى البرهان إلى القول بنفيها ، راجع البرهان ١/١٣٠ .

وأضيف أن بعض المتكلمين المتأخرين ذهب الى أن الوجود صفة نفسية (١)

ثم انجعلف المقترح على بقية الصفات المذكورة ، فذكر أن القدم لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ؛ لأنه عبارة عن سلب الأولية ، والسلب لا يكون صفة نفس ،وكذا القيام بالنفس ؛ فإنه عبارة عن استغنائه تعالى ،، والاستغناء يرجع الى عدم الحاجة - وهو من باب السلب أيضا ، وكذا مخالفته تعالى للحوادث لا يمكن أن تكون من الصفات النفسية ؛ لأن المخالفة أمر نسبى لا يعقل إلا بالقياس الى أمرين ، وكذا الوحدانية فهى إشارة الى نفى الكثرة المتصلة والمنفصلة ، وهو سلب،كما ذكر المقترح أن استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث لا يصح أن تكون صفة نفسية ؛ إذ الاستحالة نفى قبول الحقيقة لِمَا يحكم بعطيها فهى إذن ترجع إلى السلب .

والتحقيق أن الجوينى لم يجعل استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث من جملة صفات النفس ، وانما ذكرها فى باب الصفات النفسية حيث قال : "هذه جمل كافية فى إثبات العلم بالصفات الواجبة النفسية ، وقد ضمناها وأدرجنا فيها ما يستحيل على البارى تعالى - حيث نفينا عنه خصائص الجواهر والأعراض ، ونصبنا الأدلة على تقدسه عن أحكام الاجسام ، وما ذكرناه يغنى عن التعرض لكثير مما يرسمه المتكلمون فيما يستحيل على البارى" (٢)

وأوضح أن ذكر الجوينى استحالة الجسمية والجوهرية وقبول الحوادث ضمن حديثه عن الصفات النفسية لا يعنى أنها منها ، فإن الجوينى قد يهمل الترتيب بين الموضوعات أحيانا ولكن لسر لطيف ، مثال ذلك : أنه عقد فصلا مستقلا لبقاء الرب تعالى - والبقاء عنده صفه نفسية - وجعله ضمن باب إثبات العلم بالصفات المعنوية (٣) ، ومثال آخر : أن الجوينى عقد بابا مستقلا للعلم بالوحدانية ، وذكره بعد أن انتهى من الباب الذى ذكر فيه الصفات التى جعلها نفسية ، على الرغم من أن الوحدانية عند الجوينى صفة نفسية .

نعم أن الترتيب بين الموضوعات عند الجوينى ليس بالأمر الهين ، فقد قال : "فإن أسرار المعقولات تتلقى من سداد ترتيبها" (٤) . هـ

---

(١) راجع : شرح أم البراهين ٨١ ، الباجورى ٥٩ .

(٢) انظر : الإرشاد ٥٩-٦٠ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٧٨ .

(٤) راجع : العقيدة النظامية ٤١ .

ولكن إهماله الترتيب أحيانا يكون لسر لطيف ، وقد شرح لنا الجوينى سر إهماله الترتيب فى صفة الوحدانية حيث قال : فإن قيل لِمَ لَمْ تدرجوا إثبات الوحدانية فى قسم من الأقسام الثلاثة ، قلنا ذكرنا ما يجب لله -تبارك وتعالى - ويستحيل ويجوز فى حكمه ، فالسؤال عن تقدير مدبر ثان يقع وراء الضبط المقصود ، فانسل هذا الفصل المقصود عن ترتيب المعتقد [١] .هـ

ثم ذكر المقترح فى الفصل الخامس من الباب اللاحق وهو باب إثبات العلم بالصفات المعنوية : أن كونه باقيا لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ؛ لأن معنى كونه تعالى باقيا أنه لا يطرأ على وجوده عدم ، وقال : ,, ونثبته فى حقه تعالى على وجه يمتنع العدم عليه ,,

وأضيف أن المتكلمين المتأخرين من الأشاعرة ذهبوا الى أن الصفات الخمسة المذكورة هى صفات سلبية [٢] ، ورفضوا أن تكون نفسية للأسباب التى ذكرها المقترح ، وأشير الى أن مقالات المتكلمين قد تعددت فى هذه الصفات ، فأثبت عبد الله بن سعيد ابن كُلَّاب القدم معنى قائما بذاته تعالى [٣] ،وقد حقق أستاذنا الدكتور/ عبد الفضيل القوصى مراد ابن كُلَّاب فيما صار إليه فى هذه المسألة بأنه وقد شهد طغيان المعتزلة فى عهد المأمون كان يريد بقوله هذا أن يقف موقف التصدى لمبالغة المعتزلة فى التركيز على قضية القدم ، فبينما قال قائل المعتزلة إن القديم هو الإله قال ابن كُلَّاب : القدم صفة وجودية زائدة على الذات [٤] .

وأشير إلى أن جمهور المعتزلة ذهبوا الى القول بأن القدم أخص وصف الإله ، وقال بعض البغداديين القديم هو الاله ،وأول من أحدث ذلك من المعتزلة هو الجُبّائى [٥] .

أما البقاء فقد أثبته معنى الأشعرى وكثير من الأشاعرة وكثير من المعتزلة ، كأبى الهذيل العلاف ومعمر وبشر بن المعتمر وهشام الفوطى [٦]

---

(١) راجع : المصدر السابق ٤٠ .

(٢) راجع : شرح أم البراهين ٦٦-٨١، الباجورى ٦٠ -٦٩ .

(٣) راجع : مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٨ ، الشامل ١٤٠/ط الإسكندرية / شرح المقاصد ٢/ ٨١ .

(٤) راجع : هوامش على العقيدة النظامية ١٥٩ .

(٥) راجع : مقالات الإسلاميين ١/ ٢٣٨، الشامل ١٣٦ -١٣٧، الملل ١/ ٤٤ .

(٦) راجع : أصول الدين ٤٢، ١٠٨ - ١٠٩ ، المحصل ١٧٤ ، شرح المقاصد ٢/ ٧٩ .

وأنكر قوم أن يكون البقاء معنى كالنظام وابن شبيب والجُبّائى وابنه والقاضى والفخر الرازى وكثير من الأشاعرة المتأخرين ، فزعم جمهور البصريين من المعتزلة أن البقاء ليس بمعنى لا فى الشاهد ولا فى الغائب ، وزعم الكعبى أن الباقى فى الشاهد يكون باقيا ببقاء ، والبارى تعالى - باق لا ببقاء .

أما القاضى الباقلانى فقد تردد فى كون البقاء معنى فنسب إليه قوله ان البقاء صفة نفسية (١) ، وقال فى الانصاف : ,, ويجب ان يعلم أن الله سبحانه باق ، ومعنى ذلك أنه دائم الوجود ,, (٢) وأثبته فى التمهيد معنى (٣)
أما المتأخرون من الأشاعرة فالتحقيق عندهم أن القدم والبقاء من الصفات السلبية (٤) ، وقد رفض السَنُوسِى بشدة القول بأن القدم والبقاء من صفات المعنى كالعلم ،واعتبره مقالة ضعيفة وشاذة ، لأنه يلزم أن يكونا قديمين بقدم آخر موجود ، وباقيين ببقاء آخر موجود فيلزم التسلسل ، كما اعتبر السَنُوسِى أن أضعف من هذه المقالة المذكورة قول من فرق بين القدم والبقاء وقال القدم سلبى والبقاء وجودى (٥) .

ومن شاذ المقالات أيضا ما حكاه القاضى عن بعض أصحاب الإثبات أن الرب تعالى واحد بالوحدانية ، والوحدانية صفة زائدة على الذات (٦)

بعد هذه التوضيحات للبحث الأول من الفصل الأول وهو ذكر الصفات النفسية والمعنوية انعطف على البحث الثانى وهو إثبات أن الصانع موجود

وقد نقل المقترح قول الجوينى : ,, ونفتتحها بذكر وجوده ,, .

وعلق على قول الجوينى ناقدا بأنه اعترف بأن الوجود ليس من الصفات .

والتحقيق أن الجوينى افتتح هذا الباب بذكر وجوده تعالى إشارة منه إلى أن الصفات النفسية لاتتحقق وتعلم إلا تابعة لذات موصوفة بها ، فاقتضى النظر إثبات العلم بوجود الذات ، ثم تمييزها بأحوالها النفسية .

---

(١) راجع: أصول الدين ٩٠ ، ١٠٨-١٠٩ ، المحصل ١٧٤ ،شرح الكبرى ١١٨ .
(٢) راجع : الإنصاف ٣٧ ، .
(٣) راجع التمهيد ٢٩٩ .
(٤) راجع شرح الكبرى ١١٨ ،شرح أم البراهين ٧١ .
(٥) راجع : شرح أم البراهين ٧١ .
(٦) راجع : الشامل ٣٤٩/ط الإسكندرية .

ثم استدل المقترح على إثبات وجود البارى تعالى - بصدور الأفعال منه ؛ إذ لا يصح صدورها من المعدوم ، وألزم المعتزلة أنه لا يصح لهم إثبات وجود الصانع ؛ حيث إن المعدوم عندهم ثابت موصوف بصفات الإثبات ٠

ثم فصل القول فقال من نفى الإرادة منهم كالكعبى والنجار لا جواب لهم عن هذا الإلزام ، أما القائلون بثبوت حكم الإرادة للذات فقد يقولون حكم المعانى لا يثبت للمعدوم ٠

وأشير الى أن الشيخ المقترح نسب إلى المعتزلة القول بشيئية المعدوم ، وأنبه إلى أن هذا المذهب ليس مذهبا لجميع المعتزلة ، فقد صار الكعبى وأتباعه الى القول بأن المعدوم ليس بشئ (١) ٠

ثم ذكر المقترح أنه لم يبق من النظر فى هذا الفصل إلا إقامة الدليل على أن الوجود نفس الموجود ، وليس بزائد على الذات ، وذكر أن الوجود عند المعتزلة حال ، وأنهم زعموا فى الممكنات أن الذات ثابتة فى العدم غير موجودة ، ثم تطرأ عليها حالة الوجود ٠

وأود أن أوضح هذه المسألة فأقول : الموجود عند الأشاعرة والثابت مترادفان ، وكذلك المعدوم والمنفى ٠

أما المعتزلة فقد قالوا إن الثابت ان كان له كون فى الأعيان فهو الموجود ، وإلا فهو المعدوم ، والمعدوم ان كان لـه تحقق فى الخارج فهو الشئ ، وإلا فهو المنفى ، فعندهم موجود ومعدوم ومنفى (٢)

أما عن قول المقترح إن الوجود حال عند المعتزلة فينبغى صرفه إلى الممكنات ، فانهم فرقوا فيها بين الوجود والموجود (٣) ، وقد قال ابن دهاق : ,, لم يصح عن أحد منهم المصير الى أن وجود الإله حال ,, (٤)

أما عن كون الوجود عين الذات أو غير فأوضح : أن الأشعرى يرى أن الوجود عين الموجود ، ويرى جمهور الأشاعرة أن الوجود غير الموجود فقال الرازى أمر اعتبارى بناء على القول بنفى الأحوال ، وقال بعض الأشاعرة صفة نفسية وقد سبق بيانه ،

---

(١) راجع : الشامل ٣٥ ٠

(٢) راجع : مختصر الكامل فى مسائل الشامل ل ٢/ب ٠

(٣) هذا ما فهمته من القاضى عبد الجبار حيث صرح بأن الوجود صفة مختلفة فى الذوات فاذا كانت فى الجوهر فهو الذى يعبر عنه بالتحيز وان كانت فى السواد فهو الذى يعبر عنه بالهيئه ٠ راجع : المحيط بالتكليف ١٤٣ ٠

(٤) راجع : نكت الإرشاد ج ٢ مجلد /١ ل ٤٨/ب ٠

وقيل الوجود صفة سلبية يفسر بسلب العدم على الإطلاق ، وقالت الكرامية صفة معنى [١] .

ثم انعطف المقترح على الفصل الثانى وضمنه القول فى حقيقة القدم ، والاستدلال على ثبوت القدم للبارى ـ تعالى ـ ، فذكر فى بيان حقيقة القدم : أن القدم قد يطلق فى اللسان على ما توالت عليه الأزمنة ، وأن هذا الإطلاق بهذا الاعتبار منتف عن البارى ـ تعالى ـ ، إذ لا نسبة للزمان إلى وجوده تعالى ، وقد يطلق على مالا أول لوجوده ، ثم شرح معنى الأولية ليمكن تعقل نفيها عن البارى ـ تعالى ـ .

ثم استدل على ثبوت القدم للبارى ـ تعالى ـ بالإطلاق الثانى المذكور بأن كل موجود إما أن يكون له أول أولا ، فإن كان له أول لزم الاحتياج إلى المقتضى ، ثم ذلك المقتضى إما أن يكون له أول أولا ، فيلزم حوادث لا أول لها ، وقد سبق بيان استحالة حوادث لا أول لها [٢] .

ثم ذكر المقترح اعتراضا افترضه الجوينى وهو :
أن القول بقديم لا أول له فيه أوقات متعاقبة لا تتناهى ؛ لأن الوجود لا يعقل إلا فى وقت ، ومن منع حوادث لا أول لها يمنع من أوقات لا تتناهى .

ثم أجاب عنه بجوابين :

الجواب الأول : إن أريد بالزمان حركات الأفلاك وتعاقب الليل والنهار فلا فلك ولا حركة قبل العالم ، إذن فلا زمان قبله .
وإن أريد بالزمان مقارنة متجدد بمتجدد ، فلا متجدد قبل العالم ، إذن فلا زمان قبله .
وإن أريد بالزمان تقدير حركة العالم ، فإن التقدير من فعل المقدر ، فلا مقدر ولا تقدير قبل وجود العالم ، إذن فلا زمان قبله .
وانتهى فى هذا الجواب إلى أنه لا معنى للوقت والزمان قبل وجود العالم بأى اعتبار اصطلح فى إطلاق اللفظ بإزائه .

والجواب الثانى : الوقت إما أن يكون وجودا أو عدما ، فإن كان وجودا ـ وعندكم كل وجود يفتقر إلى وقت ـ أدى ذلك إلى مالا يتناهى ، وقد سبق إبطاله [٣] ، وإن كان عدما فلا شىء يذكر وهو معدوم قبل العالم ، فلزم أن يكون عدما مضافا إلى معقولية خاصة ، وهى إن كانت معدومة فحكمها حكم سائر الممكنات فى العدم ، وإن كانت حالا فالحال لابد

---

(١) راجع: المعالم ٢٦ ، متن المواقف ٤٨ ، شرح المقاصد ١/ ٤٥ ، الدسوقى على أم البراهين ٦٥ ، الباجورى ٥٩ .
(٢) راجع ص ٨٩ ـ ٩١ من الدراسة ، ٨٦ ـ ٩٠ من النص المحقق .
(٣) راجع ص ٩٠ من الدراسة ومن النص المحقق .

لها من ذى حال ، ولا ذات فى العدم ليصح اتصافها بالحال المفروضة ٠

وانتهى الى أن فرض الوقت قبل وجود العالم محال ٠

ثم ذكر الفصل الثالث : قيامه تعالى بنفسه فذكر أن الأئمة اختلفوا فى معنى القائم بالنفس ، وأن اختلافهم راجع إلى اصطلاح من غير خلاف فى المعنى ، ثم استدل على قيام البارى تعالى بنفسه بأنه : لو قام تعالى بمحل لكان صفة له ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى لقيام الدليل على ثبوت أحوال معنوية للبارى تعالى - أو قيام معان به ، فثبت استغناء البارى تعالى عن المحل ٠

ثم ذكر الفصل الرابع فى مخالفته تعالى للحوادث وقد تضمن هذا الفصل عدة مباحث كما أشرنا إلى ذلك فى بداية الباب ٠

وفى البداية أشير الى أنه من أطرف المقالات فى مخالفته تعالى للحوادث ما نسب إلى عباد بن سليمان أنه صار الى أن الله تعالى - ليس بمخالف لخلقه ؛ لأنه لو كان مخالفا لخلقه لكان ذلك من أسمائه تعالى ، ولكان منكر ذلك كافرا [(١)] ، وما نسب إلى العلاف أنه امتنع من القول بأن الله - تعالى - مخالف لخلقه ، وأنه أطلق القول بأنه خلاف خلقه بناء على أصله ، حيث قال المختلفان والمخالفان هما الشيئان اللذان قام بهما خلافان [(٢)]

وقد تعرض المقترح للقول فى حقيقة المثلين والخلافين بعد أن ترجم لمحتويات الفصل فذكر أن للجوينى فى حقيقة المثلين ثلاث عبارات هى :

(١) كل موجودين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما ثبت للثانى ٠

(٢) كل موجودين سد أحدهما مسد الآخر ٠

(٣) الموجودان اللذان يشتركان فيما يجب ويجوز ويستحيل ٠

ثم ذكر قول الجوينى الأولى العبارة الأولى ٠

ثم حاول تبرير قول الجوينى الأولى العبارة الأولى ٠

وألاحظ أن العبارات الثلاث بمعنى واحد ؛ لأنه من لوازم الاشتراك فى الصفات النفسية الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع ، كما أن من لوازمه أن يسد أحد المثلين مسد الآخر [(٣)] وعبارة الجوينى فى الإرشاد تشعر بما ذكرناه حيث إن عبارته فى الإرشاد : "فالمثلان كل موجودين ثبت لكل واحد منهما

---

(١) راجع : الشامل ٢٠٦ ٠

(٢) راجع : المصدر السابق ٢٠٥ - ٢٠٦ ٠

(٣) راجع : متن المواقف ٨١ ، شرح المقاصد ١/ ١٠٦ ٠

من صفات النفس ما ثبت للثانى ، وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال حقيقة المثلين كل موجودين ... إلخ"(١). هـ

كما أن الجوينى صرح فى الشامل : أن جملة العبارات راجعة إلى محصول واحد ، وهو الاستواء فى صفات النفس ، فكل شيئين استويا فى جميع صفات النفس فهما مثلان (٢) .

وبهذا القدر يتضح أنه لا قيمة لتهوير مقولة الجوينى :"الأولى العبارة الأولى" .

ثم عرف المختلفين بتعريف يضاد تعريفه للمثلين بالعبارة الأولى وأجرى عليه من المناقشة ما جرى فى تعريفه للمثلين .

ثم ذكر أن المعتزلة عللوا التماثل بالاشتراك فى الأخص، وذكر أن الحامل لهم على ذلك أنهم سمعوا كلاما من المنطقيين وهو أن الاشتراك فى الأخص الذاتى يلزم منه الاشتراك فى الأعم الذاتى ، ولكن المعتزلة بدلوا لفظ الإلزام بالوجوب ولم يعبروا بالذاتى .

ثم ذكر أن الجوينى ألزم المعتزلة إلزامين (٣) ، وقد ألزمهم المقترح أربعة إلزامات .

وأضيف أن حقيقة المثلين عند جمهور المعتزلة هما: المشتركان فى أخص وصف النفس ،فقد ذهب الجُبّائى الى أن المثلين هما المستويان فى صفة النفس ، وزعم أن الصفات التى لا تثبت عن المعانى تنقسم إلى صفة يقال فيها إنها صفة النفس ، وإلى صفة يقال إنها تثبت لا للنفس ولا للمعنى (٤) .

وذهب ابن الإخشيد إلى أن المثلين هما المجتمعان فى أخص الأوصاف ، وإلى ذلك مال ابن الجُبّائى ومعظم المتأخرين من المعتزلة (٥)

---

(١) راجع : الإرشاد نسخة الأحمدية ونسخة مكتبه جامعة ليدن بهولندا حيث إنه قد سقط من النسخ المطبوعة بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى من قوله ثبت لكل ... إلى قوله حقيقة المثلين ،وسنوضح ذلك فى موضعه فى تحقيق النص "راجع ص ١٠٣ من النص المحقق" .

(٢) راجع : الشامل ١٦٩ .

(٣) راجع : الإرشاد ٣٥ .

(٤) راجع :الشامل ١٧٠

(٥) راجع :المصدر السابق نفس الصفحة .

كما ذهب النجار والفلاسفة والباطنية إلى أن المثلين هما المجتمعان فى صفة من صفات الإثبات [١]

وقد حكى عن بعض النظار أنه قال لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلا [٢]

ثم انعطف المقترح الى القول فى مفارقة المتماثلين فى بعض الصفات ومشاركة المختلفين فى بعض الصفات ، فذكر أن الجوينى جوز مفارقة المتماثلين فى صفة معنوية ، ولم يجوز المفارقة فى صفة من صفات النفس ، كما أنه جوز مشاركة المختلفين فى بعض الصفات .

وأضيف أن الجوينى فى الإرشاد ذكر أنه على القول بالأحوال لا يشترط فى تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف فى جملة صفات النفس ، أما على القول بنفى الأحوال فنقطع باستحالة اشتراك المختلفين فى بعض الصفات [٣]

كما ذكر الجوينى أن أحد جوابى القاضى أنه يجوز مشاركة شىء شيئا . فى أخص وصفه مع اختلافهما ، ومنع ذلك المعتزلة [٤]

ثم نقل مقولة الجوينى : وغرضنا من هذه المسألة الرد على الباطنية .

وذكر أن الباطنية زعموا أن المشاركة فى صفة من صفات الإثبات توجب التماثل ، وبناء عليه امتنعوا من وصف البارى تعالى ـ بالوجود ، لما فيه من المشاركة فى صفة إثبات ، وذلك يلزم منه التماثل عندهم .

ثم ناقش الباطنية فى زعمهم أن الاشتراك فى صفة إثبات يوجب التماثل بقوله : وهولاء إن نفوا الصانع أقيمت عليهم القواطع فى إثباته ، وإن أثبتوه لزمهم بناء على أصلهم تماثل البارى ـ تعالى ـ ؛ لأن الاشتراك فى معقولية الثبوت اشتراك فى أمر ثبوتى ، ثم قال لهم "إن الاشتراك فى التسمية لا ينبنى عليه التماثل".

وأوضح عبارة المقترح بأن : الأخص والأعم فى الحقيقة إنما يكون فى التوابع للشىء ولا يكون راجعا إلى ذاته فلا يقال أخص أوصاف الشىء ذاته ولا أعم أوصاف الشىء ذاته ، وتوابع الشىء إما صفات نفسية ، وإما تسميات وضعت له ، فما كان من التسميات فلا تأثير له فى المماثلة والمخالفة [٥] .

---

(١) راجع : المصدر السابق ١٧٠-١٧١ .

(٢) راجع : المصدر السابق ١٧٠ .

(٣) راجع : الشامل ١٩٨-٢٠٠ .

(٤) راجع : المصدر السابق ١٩٤ .

(٥) راجع : نكت الإرشاد جـ ٢ مجلد ١/ل ٧٢/ب .

ثم قال لهم المقترح : أتزعمون أن الاشتراك فى وصف واحد يلزم منه الاشتراك فى جميع الأحكام أم لا ؟ فإن زعموا ذلك فقد جحدوا البديهة، وإن أبوه كانت تسميتهم الاشتراك فى معقول واحد تماثلا أمرا اصطلحوا عليه .

ثم انعطف المقترح الى القول فى تنزيهه تعالى عن التحيز ، فنقل قول الجوينى : ,, فإن قال قائل قد ذكرتم أنه لا يمتنع اشتراك القديم والحادث فى بعض صفات الإثبات ، ففصلوا ما تختص به الحوادث من الصفات وهى مستحيلة على الإله ، قلنا نذكر أولا ما تختص به الجواهر ,, .

وذكر أن حاصل ما ذكره الجوينى أنه نظر الى التحيز للجوهر ، فإن كان من صفات النفس على رأى من قال بالأحوال فيستحيل وصف البارى - تعالى - به ، وإن كان يرجع إلى نفس الجوهر على رأى من نفى الأحوال فيستحيل أن يكون البارى تعالى - جوهرا .

ثم ذكر رأى الكرامية وبعض الحشوية أن الرب - تعالى - عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق .

ثم ذكر أن الدليل على فساد مذهبهم هو الدليل على فساد القول بقدم الأجرام ، من حيث إن كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون ، وما لا يخلو عن الحركة والسكون فهو لا يخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وذكر أنه لا محيص لهم عن هذا الدليل فيما أثبتوه متحيزا إلا بأحد أمرين : أحدهما : أن يقولوا بخلوه عن صورة التحيز ثم تطرأ عليه صورة التحيز ، كما صار إلى ذلك بعض الفلاسفة حيث قالوا بخلو الهيولى عن صورة التحيز ، وقد سبق إبطاله (١) .

الأمر الثانى : أن يلتزموا أنه ساكن بسكون قديم لا يعدم .

وأجاب بأن نسبة الجواهر إلى الأحياز كلها نسبة واحدة ، والحيز الذى شغله هذا الجوهر لو شغله غيره لكان بسكون حادث ، واشغاله كاشغال غيره له ، وإذا تماثل المعنيان فيجب حدوث أحدهما لوجوب حدوث مماثله .

ثم ذكر المقترح أنهم استدلوا بقوله تعالى ,, الرحمن على العرش استوى (٢) ,, وذكر أن الجوينى أجاب بتأويلها بالاستيلاء والقهر ، ولم ير أن الآية من المتشابهات .

---

(١) راجع ص ٨٩ من الدراسة ، ٨٣ - ٨٥ من النص المحقق .

(٢) سورة طه آية ٥ .

وأود أن أوضح تفسير العلماء للمحكم والمتشابة ثم أوضح رأى الجوينى

فأقول : قد تعددت المقالات فى تفسير المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم ومن أهم هذه المقالات :

(١) المحكمات هى قول البارى ـ تعالى ـ :

,, قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون • ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلف نفسا إلا وسعها وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون (١) ,, •

والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجُمَّل ، وطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة ، فاختلط عليهم الأمر واشتبه ، وهذا القول مروى عن ابن عباس •

(٢) المتشابه هو ما أضيف فعله إلى الله ـ تعالى ـ حقيقة وإلى العبد مجازا ، وقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء ومنهم أكثر مشايخ الصوفية •

(٣) المحكم ما أمكن تحصيل العلم به بدليل جلى أو خفى ، والمتشابه ما لا سبيل إلى العلم به •

(٤) المحكم ما أحكم الله ـ تعالى ـ حلاله وحرامه ، والمتشابه ما أشبه بعضه بعضا فى المعانى وإن اختلفت ألفاظه •

(٥) المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا ، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجها •

(٦) المحكم ما أعلم البارى ـ تعالى ـ من عقابه للفساق ، والمتشابه ما أخفى البارى ـ تعالى ـ العقاب عليها ، ولم يبين أنه يعذب عليها ، وهذا قول واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد •

(٧) المحكمات هى الحجج الواضحة كنحو ما أخبر الله ـ تعالى ـ عن الأمم التى مضت من عاقبها ، والمتشابهات كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتى بالساعة وينتقم ممن عصاه ، أو نسخ آية مما لا يدركونه الا بالنظر فيتركون هذا ويقولون ائتنا بعذاب الله ،

---

(١) سورة الأنعام آية ١٥١ ، ١٥٢ •

فى كل هذا شبهة عليهم حتى يكون منهم النظر فيعلمون أن الله-تعالى- يعذبهم متى شاء وهو قول أبى بكر بن الأصم .

(٨) المحكم هو ما احتج به البارى -تعالى- من نعوت الرسول فى كتب المنكرين، والمتشابه ما ذكره من نعوته فى القرآن الكريم، وهذا القول رواه الجوينى عن أبى بكر بن الأصم .

(٩) المحكم آى القرآن كلها، والمتشابه الحروف .

(١٠) المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ، وروى هذا عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهم .

(١١) المتشابه هو أمر الساعة ووقت وقوعها، وما عداه محكم، وهو قول ابى إسحاق الزجاج .

(١٢) المتشابه هو ما اشتبه تعيينه لاحتماله فى اللسان، وقضى العقل باستحالة بعض معانيه فى اللغة كآية الاستواء وحديث النزول وغيره، وبهذا قال الأئمة مالك والشافعى وأحمد وكثير من أهل العلم .

(١٣) المحكم هو قسم الانشاء والمتشابه هو قسم الأخبار .

(١٤) المتشابه آيات الصفات .

(١٥) المتشابه هو الذى جعله عزوجل على صفة تشتبه على الصانع لكونه عليها المراد به من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشئ يرجع إلى اللغة او التعارف (١)

وقد ارتضى الإمام القرطبى تفسير المحكم بأنه ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره، والمتشابه بأنه ما لم يكن لأحد الى علمه سبيل مما استأثر الله-تعالى- بعلمه دون خلقه .

ومثل له بوقت قيام الساعة، وخروج يأجوج ومأجوج، والدجال، وعيسى -عليه السلام-، ونحو الحروف المتقطعة فى أوائل السور .

وقال هذا أحسن ما قيل فى المتشابه، وقد نقل هذا القول عن جابر بن عبد الله، وقال هو مقتضى قول الشعبى وسفيان الثورى (٢)

---

(١) راجع الأقوال فى تفسير المحكم والمتشابه فى : مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٣-٢٩٤ متشابه القرآن لعبد الجبار ١٩-٢٠ ت:عدنان محمد زوزور/دار النصر للطباعة، البرهان فى أصول الفقه ١/ ٤٢٣، التفسير الكبير للفخر الرازى ٧/ ١٧٠-١٧١ / بيروت بدون تاريخ، نكت الإرشاد ج٢مجلد ١/ل ٩٣/أ- ٩٣/ ب، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم/ د . صلاح عبد العليم ١/ ٧١-٧٢ ط مكتبة الأزهر ١٩٨٢م، المحكم والمتشابه فى القرآن الكريم للدكتور: جمعه على عبد القادر ٦٧-٩٥ بحث منشور فى حولية كلية أصول الدين بالقاهرة العدد ١٩٨٩/٦ .

(٢) راجع الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبى ٢/ ١٢٥١-١٢٥٢ نسخة الريان عن طبعة الشعب .

ثم ذكر المقترح أن الجوينى لم ير أن آية الاستواء من المتشابهات .وأوضح ان الجوينى فى الإرشاد صرح أن المتشابهات هى مآل الساعة ومنتهى الدنيا ونقل اتفاق الجماعة على هذا التفسير (١) والآية على ذلك ليست من المتشابهات (٢).

لكن الجوينى فى البرهان يرى أن المحكم هو كل ما علم معناه وأدرك فحواه ، ويرى أن المتشابه هو المجمل ، والمجمل هو المبهم الذى لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللفظ (٣) .

وألاحظ أن الآية من المتشابهات على كثير من الأقوال المذكورة فى تفسير المحكم والمتشابه .

وقد أولها الجوينى فى الإرشاد بالاستيلاء والقهر ، وذكر أنه لا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر فى العرش ، وذكر أن هذا هو تفسير سفيان الثورى (٤).

ثم ذكر المقترح القاعدة فى كل لفظ يرد فى الذات والصفات وظاهره محال : أنه يجب اعتقاد أن المحمل الظاهر غير مراد ؛ لقيام الدليل على استحالته ، ثم ينظر فيما بقى من محامل اللفظ فإن بقى احتمال واحد جاز تعين حمل اللفظ عليه ، وإن بقى أكثر من احتمال على حكم التجويز تعين الوقف ، وحكم على الآية بأنها من المتشابهات التى لا يعلم تأويلها إلا الله ، أما إن قدر ورود خبر واحد وهو نص فى المحال قطعنا بكذب راويه ، وإن كان محتملا للتأويل فالتصرف فيه كما سبق فى المتواتر وهو التوقف عند تعارض الاحتمالات المجوزة ، وتسويغ الحمل على الاحتمال الواحد المجوز بعد إخراج المحمل المحال ,,

ثم نقل قول الجوينى : ,, الامتناع من التأويل يجر الى اللبس والايهام واستزلال العوام ,, ١٠هـ

وقال المقترح: إذا نفى المحمل المحال ، وتردد الخاطر فى احتمالين لا يمكن أن يعين أحدهما فأى لبس فى الاعتقاد يحصل ؟ وأى زلة للعوام مع تنزيه ذى الجلال عن كل ما لا يليق بجلاله ؟

والتحقيق أن الجوينى وإن كان من المؤولين فى الإرشاد والشامل (٥)

---

(١) راجع : الإرشاد ٤٢ .

(٢) راجع : الشامل ٥٥٢ ط إسكندرية .

(٣) راجع : البرهان فى اصول الفقه ١/٤١٩، ٤٢٤ .

(٤) راجع : الإرشاد ٤٠-٤١ .

(٥) راجع : الشامل ٥٤٣-٥٧١ ط الإسكندرية .

إلا أنه لم يقل أنه يتعين التأويل بل صرح فى الشامل أنه لا يعترض على من امتنع عن التأويل [١] ، كما أنه امتنع عن التأويل فى العقيدة النظامية ، واتبع منهج السلف وقال : ,, والذى نرتضيه رأيا ، وندين الله به عقلا : اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع ,, [٢]

وأغلب الظن أن النسخة التى اعتمد المقترح عليها من كتاب الإرشاد بها خطأ فى النص فأخذه المقترح وعلق عليه التعليق المذكور ٠

وبعد الرجوع الى ما تيسر من نسخ الإرشاد المطبوعة والمخطوطه ٠
وجدت أن النص فى النسخة المطبوعة بتحقيق د ٠ محمد يوسف موسى هو :,, وإذا أزيل الظاهر قطعا فلابد بعده من [٣] حمل الآية على محمل مستقيم فى العقول ، مستقر فى موجب الشرع ، والأعراض عن التأويل حذارا من مواقعه محذور فى الاعتقاد يجر الى اللبس والايهام واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعريض كتاب الله تعالى لرجم الظنون ,, [٤] ,, ٠

ثم رجعت الى نسخة مخطوطة بدار الكتب رقم ١١٧٩ توحيد واستطعت تصحيح النص ،فالنص فى هذه النسخة هو : "أو الإعراض عن التأويل" ،وعلى هذا التصحيح يكون النص مستقيما ، ومعناه إذا أزيل الظاهر المحال فالخطوه بعد ذلك إما التأويل بحمل الآية على محمل مستقيم فى العقول أو الإعراض عن التأويل، كما أننى راجعت النص على النسخة المخطوطة بجامعة ليدن فوجدت كلمة محظور بدلا من محذور ، وفى النسخة المخطوطة بالمكتبة الأحمدية وجدت كلمه استرسال العوام بدلا من استزلال الواردة فى النص ٠

وبهذا القدر يتضح أن الجوينى لم يقل أن الإعراض عن التأويل يجر الى اللبس والإيهام واستزلال العوام ٠

ثم عقد فصلا فى تنزيهه تعالى عن الجسمية ٠

وقال : ,, قد صرحت طوائف من الكرامية بتسمية البارى تعالى ـ جسما ,, ٠

ثم ذكر أن النظر فى إشعار هذه التسمية فى اللغة ،وإقامة الدليل على إبطالها ،

---

(١) راجع : المصدر السابق ٥٥١ ٠

(٢) راجع : العقيدة النظامية ٣٢ ٠

(٣) فى النسخة المذكورة : فى ٠

(٤) راجع : الارشاد ٤٢ ٠

وذكر أن بعض الكرامية أول كلام شيخهم على معنى آخر غير المعنى اللغوى للجسم. وأضيف أن بعض الكرامية أطلق على البارى تعالى لفظ الجسم لكنهم أرادوا أنه موجود (١)، وبعضهم أطلق على البارى تعالى – لفظ الجسم، وأراد أنه القائم بنفسه لا المركب (٢)

ثم شرح المقترح المعنى اللغوى للفظ الجسم، واستدل على استحالة إطلاقه بهذا الاعتبار على البارى – تعالى –، كما ذكر أن الشرع يمنع إطلاقه باعتبار التفسيرات الأخرى، لأن كل لفظ يوهم معنى لا يصح نسبته إلى البارى – تعالى – لا سبيل إلى إطلاقه إلا باذن من الشرع ولم يرد إذن فى إطلاقه.

ثم رد على اعتراضهم بأن البارى – تعالى – سمى ذاته نفسا، بأن قال "إن لفظ النفس يطلق فى اللغة بإزاء الذات، فلا يصح قياس الجسم عليه، كما أنه قد ورد إذن فى إطلاقه، كما أن القياس لم يرد القاطع باستعماله فى أسماء البارى – تعالى –

ثم عقد فصلا فى مخالفة البارى – تعالى – الجوهر فى قبول الأعراض وصحة الاتصاف بالحوادث، فذكر أن هذا الفصل يتضمن نقل مذهب الكرامية، وإبطال مذهبهم، وابداء مناقضتهم،

ثم ذكر أن مذهب الكرامية أنهم يزعمون أن قيام الحوادث بذات الله – تعالى – صحيح، لكنه لا يتصف بحادث يقوم به، وألزمهم القول بان البارى – تعالى – خالق فى الأزل، وهو خلاف ما عليه الأصحاب، ثم نوه بأن مسألة اتصاف الله تعالى بانه خالق فى الأزل لا خلاف فيها من حيث المعنى، حيث إنهم أرادوا أنه قادر على الخلق فى الأزل، والأصحاب يطلقون لفظ الخالق ويريدون به صدور الخلق عنه، ولا شك فى تجدد هذا المعنى وقدم المعنى الأول، فلم يتوارد النقيضان على معنى واحد.

وأضيف ان الغزالى رفع هذا الخلاف بمثال هو أن السيف فى الغمد يسمى صارما وعند حصول القطع به وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارما، وهما بمعنيين مختلفين، فهو فى الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل (٣)

---

(١) راجع : متن المواقف ٢٧٣.

(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٢٤، التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفى ١٤١ ت: جيب الله حسن أحمد/ط دار الطباعة المحمدية ١٩٨٦م متن المواقف ٢٧٣.

(٣) راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ١٣٦/ مكتبة الجندى / القاهرة ١٩٧٢م.

ثم ذكر بعض اصطلاحات الكرامية بتفريقهم بين القول والقدرة على القول ، فقول الله حادث عندهم وقدرته على القول قديمة ، ثم ما يقوم به تعالى يسمونه حادثا ولا يسمونه محدثا ، إذ المحدث هو ما يفعله سبحانه خارجا عن ذاته ، ثم ناقشهم مبطلا مذهبهم .

ثم عقد فصلا فى الدلالة على استحالة كونه تعالى جوهرا ، وعلى استحالة حلول بعض صفاته فى الحوادث ، والتصيص على نكت فى الرد على النصارى .

وفى البداية نقل عبارة الجوينى : „ الجوهر فى اصطلاح المتكلمين هو المتحيز „ ـ وقد فسر الجوينى الجوهر بالمتحيز ، أو القابل للأعراض ـ وقد نوه المقترح بأنه قد سبق القول فى تقدس البارى تعالى عن التحيز ، وأشار الى أن الحامل للجوينى على تكراره هنا أنه لما أقام الدليل على استحالة أن يكون البارى ـ تعالى ـ محلا للحوادث احتاج الى بيان استحالة أن تكون ذات البارى أو صفاته تحل فى الحوادث ، ونوه بأن فى التعرض لذلك الرد على النصارى القائلين بحلول اللاهوت فى الناسوت .

ثم ذكر أقوال النصارى فذكر أنهم أطلقوا اسم الجوهر على البارى ـ تعالى ـ وأرادوا به أنه أصل الأقانيم ، والأقانيم عندهم ثلاثة : الوجود والعلم والحياة ، الأول الأب والثانى الابن والثالث روح القدس ، والثلاثة إله واحد .

ثم نقدهم فى التثليث وانتهى الى أن مذهبهم غير معقول وأنهم أخس الفرق أفهاما ، وأن إدراك الحقائق على مثلهم عسير . وقد سبق إلى نحو هذا القاضى عبد الجبار فقد قال : " اعلم أن مذهب النصارى لا يكاد يتحصل ، وكفى بالمذهب فسادا أن يصعب على العلماء ضبطه (١) وأيضا أشار الفخر الرازى الى أن : كلامهم فى غاية الخبط (٢)

ثم ذكر اضطرابهم فى معنى اتحاد الكلمة بجسد المسيح وأوضح ذلك بأن معظم النصارى صاروا الى أن الكلمة التى هى الابن حلت جسد المسيح كما يحل العرض محله ، وصارت طائفة من اليعقوبية والنسطورية الى أن الكلمة خالطت جسد المسيح ومازجته كما يخالط الماء الخمر واللبن ، وذهب معظم اليعاقبة الى أن الكلمة انقلبت لحما ودما ، وذهبت الروم الى الاختلاط والمزج فقالوا مازجت الكلمة جسد المسيح ، ثم صارا شيئا واحدا (٣)

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٩١ .

(٢) راجع : الأربعين ١١٦ .

(٣) راجع : التمهيد ١٠٧ـ١٠٩ ، الشامل ٥٨١ـ٥٨٢ ط الإسكندرية .

أما الحامل للنصارى على القول بالاتحاد هو أنهم رأوا أنه ظهر على عيسى ـ عليه السلام ـ من المعجزات ما لا يصح وجوده تحت مقدور البشر كإحياء الموتى ونحوه فظنوا أنه لابد أن يكون المسيح قد تغير وخرج عن طبيعته الناسوتيه (١)

ثم استدل المقترح على أن مذهب النصارى غير معقول بثلاث نكت هي :

(١) استحالة انتقال المعانى ، واستحالة قيام صفة بموصوفين .

(٢) الاتحاد إما واجب أو جائز ، فإن كان واجبا لزم قدم الناسوت، وإن كان جائزا لزم حدوث اللاهوت .

(٣) الاتحاد إما وصف كمال أو نقص ، الأول يجب أزلا، وإن قالوا بالثانى فقد وصفوا البارى ـ تعالى ـ بالنقص .

ثم ذكر أن الجوينى وجه للنصارى ثلاث كليات هى :

(١) لم حصرتم الأقانيم فى ثلاثة .

(٢) لم خصصتم الاتحاد بالكلمة دون غيرها .

(٣) لم خصصتم جسد المسيح بالاتحاد دون غيره من الأجسام. (٢)

ثم ذكر أن الجوينى ذكر إطباقهم على التثليث ، وعلى أن المسيح ابن الاله ، وعلى صلبه .

ثم وجه لهم المقترح مناقضة وهى : كيف مع الاتحاد ينفرد الناسوت بالصلب .

ثم أورد عليهم نصا من إنجيلهم يوضح بشرية المسيح ـ عليه السلام ـ وهو : "أنا ماض إلى أبى وأبيكم والهى والهكم" . وهذا النص واضح فيه التزام المسيح ـ عليه السلام ـ بأحكام العبيد من التذلل وطلب الجزاء والتعبد والخضوع للرب ـ سبحانه ـ

* * *

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٩٨ .

(٢) راجع الرد على النصارى من قولهم بالاتحاد والتثليث فى : التمهيد ٩٣ـ١٢٥ ، المحيط بالتكليف ٢٢٤ـ٢٢٧ ، شرح الكبرى ١٢٥ـ١٣٠ .

* باب العلم بالوحدانيــة *

بدأ هذا الباب بذكر قول الجوينى : ,, الواحد فى اصطلاح الموحدين هـو الشىء الذى لا ينقسم ,,

وشرح مراد الجوينى بقوله "فى اصطلاح الموحدين" بأن الواحد لـه إطلاقات أخرى : فقد يقال واحد بالجنس وواحد بالنوع ، وهذا الإطلاق يمتنع فى حق البارى - تعالى - ؛ إذ لا جنس لـه ولا نوع ، وقد يطلق على ما لا نظير له ، ويطلق بمعنى أنـه لاينقسم ، وهذان الإطلاقان هما المقصودان فى هذا الباب ؛ إذ الوحدانيـة نفى قبول الانقسام ، ونفى النظير فى الألوهيـة .

وأضيف أنه قد حقق الباقلانى وابن فورك أن الواحد يطلق ويراد به الشىء الذى لا ينقسم ، كما يطلق ويراد به نفى النظير ، ويطلق ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ سـواه ، وأن هذه المعانى الثلاثة متحققة فى صفة الإله (١)

وذهب البيضاوى إلى أن الواحد هو الذى لا ينقسم الى أمور متشاركه فى الماهية (٢) وتوضيح ذلك : أن الواحد الذى لا ينقسم إلى أمور متشاركه فى الماهية شامل للواحـد الحقيقى الذى لا ينقسم أصلا ، والواحد الإضافى الذى ينقسم الى أمور مستويـة فى الحقيقة كالإنسان المنقسم إلى الأعضاء المختلفة .

كما حقق الجُبّائى أن القديم - تعالى - يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة :

(١) يطلق بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وهذا الوجه ليس بمدح للبـارى - تعالى - لمشاركته الوجود فى ذلك .

(٢) يطلق بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثانى فيـه .

(٣) يطلق بمعنى أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادرا لنفسه ، عالما لنفسـه ، حيا لنفسه ، وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنـا له بأنه واحد ؛ لاختصاصه بذلك دون غيره (٣)

وقد جعل ابن الجُبّائى القسمين الآخرين قسما واحدا (٤)

وقد ذهب بعض المعتزلة الى أنه تعالى يوصف بأنه واحد فى الفعل والتدبير دون سائر الوجـوه (٥)

---

(١) راجع : الشامل ٣٤٦-٣٤٧ ط اسكندرية .

(٢) راجع : شرح طوالع الأنوار ٦٢ .

(٣) راجع : المغنى ٤/٢٤١ .

(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

وقال بعض المعتزلة تصف الباري ـ تعالى ـ بأنه واحد بمعنى أنه ليس بكثير (١)
وذهب عباد والصالحي إلى أن الباري ـ تعالى ـ يوصف بأنه واحد على جهة المدح ، فأما بمعنى العدد فلا يصح (٢) .

وذهب بعض المعتزلة الى أن الباري تعالى ـ يوصف بأنه واحد من حيث إنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وأما من حيث ما اختص بما هو عليه ولم يشاركه فيه أحد فذلك مجاز (٣) .

وأضيف أن الجويني نقل في الشامل عن النظار عدة إطلاقات للواحد منها : أن الواحد الا يصح فيه تقدير رفع وابقاء ، وعلق عليه بأن هذه العبارة تداني في المعنى القول بأن الواحد هو الشيء الذي لا ينقسم ، ومنها : أن الواحد هو الذي لا يقال فيه شيء وشيء على غير معنى التكرار ، وعلق عليه بأنه قريب مما قبله .

ومنها : أن الواحد هو الشيء ليس بالكثير ولا كثرة فيه .

ومنها أن الواحد هو الذي يقال فيه مع شيء آخر شيئان (٤) .

وأنوه بأن الإطلاق الأخير لا يجوز أن يطلق على الباري تعالى ، حيث لا يمكن الجمع بين الخالق والمخلوق .

ثم ذكر المقترح قول الجويني ,, ولو قيل في حده هو الشيء لكان سديدا ,, لكنه ارتضى تعريف الجويني بأنه الشيء الذي لا ينقسم معللا لذلك بأن فيه تحقيق الحقيقة ودفع التجوز ؛ لأن المنقسم وإن كان مؤلفا من أجزاء كثيرة فهو أشياء حقيقة ، إلا أنه في الإطلاق قد يقال لشيء واحد ، وقولنا الذي لا ينقسم فيه تصريح بالغرض . ونفي الإيهام .

ثم ذكر أن الجويني قرر دلالة التمانع وبناها على تقدير الاختلاف ، ثم نبه على أن دلالة التمانع لا تتوقف على تقدير الاختلاف ، ولا يجوز الاختلاف ، وأشار الى أنه لو قدرنا اتفاقهما في الإرادة أدى ذلك إلى التمانع .
ثم انهى هذا الباب بأن كل ما ذكره الجويني من الصفات النفسية لا يصح أن يكون من الصفات النفسية ، وقد سبق بحث هذه المسألة (٥)

---

(١) راجع: المصدر السابق نفس الصفحة .
(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، الشامل ٣٤٧ـ٣٤٨ ط إسكندرية .
(٣) راجع : المغني ٤/ ٢٤٢ .
(٤) راجع : الشامل ٣٤٥ـ٣٤٨ ط اسكندرية .
(٥) راجع ص ٩٥ـ ٩٨ من الدراسة .

* باب في إثبات العلم بالصفات المعنوية *

ذكر المقترح أن هذا الباب يتضمن فصولا خمسة وهـــــ :

الفصل الأول فى : تمهيد الباب ، وإثبات كونه قادرا عالما •

الفصل الثانى فى : صانع العالم مريد على الحقيقـة •

الفصل الثالث فى : إثبات كونه سميعا بصيـــــرا •

الفصل الرابع فى : صحه قيام الإدراكات الباقية به تعالى •

الفصل الخامس فى : كونـه باقيـــا •

ثم بدأ بالفصل الأول ، وفى التمهيد ذكر أن هذا الباب يبنى فى غرضه علـــى ركنيـــن :ــ

١ــ أحكام الصفـــات •

٢ــ إثبات العلم بالصفات ، وهو الباب اللاحق •

ثم ذكر أن أحكام الصفات هى الصفات المعنوية ، ثم عرف الصفة النفسية والصفـــة المعنوية وصفة المعنى ، وقد سبق للمقترح تعريف أقسام الصفات بناء على القـــول بنفى الأحوال وعلى القول بثبوتها [(١)] ، ونبه على أن الجوينى قسم الصفـــات إلى نفسية ومعنوية كتقسيم نفاة الأحـوال ، وأنـه لم يطلق فى هذا الباب علـــى الأحكام أنها صفات وإنما أطلق لفظ الصفة على المعانى الموجبـة لها ، وأشـــار إلى أنه لا يضـر عدم إطلاقه على الأحكام أنها صفات ههنا ؛ حيث إنه ســبق إطلاقـه عليها أنها صفات •

وأشـــير إلى أنه قد سبق فى الدراسـة أن لاحظنا إثبات الجوينى الأحـــوال فى الإرشـاد ، وتصريحه بنفيها فى البرهان [(٢)]

ثم ذكر المقترح الشطر الثانى من هذا الفصل وهو القول فى إثبات كونه عالمـــا قادرا ، فنقل عبارة الجوينى : ,, بعد ثبوت الصانع المختار فلا حاجـه إلـــى إثبات نظر وفـكر ,, •

وأضيف أن الجوينى يقصد بعبارته المذكورة أنه اذا تقرر أن البارى ــ تعالـــى ــ صانع العالم ، ووضح للعاقل لطائف الصنع ، وأحاط بما يتصف به العالم من الاتســاق والنظام والاحكام ، اضـطر إلى العلم بأنها لم تحدث إلا من عالم بها قادر عليها •

وقد قــرر عبارة الجوينى بأنه ثبت بطلان الإيجـاب بالذات وتعين أن الصانـــع لا يجب أن يفعل بل يصح أن يفعل ، ويصح أن يترك الفعـل ، فإن الفعل المختـــص

---

(١) راجـع ص ٩٤ من الدراسة ، ٩٥ من النص المحقق •

(٢) راجع ص ٩٥

بزمان لا يتعقل فى الموجب الذاتى القديم ؛ إذ يجب صدور فعله فيمتنع تأخره عن وجوده ، وإنما يتعقل التخصيص إذا كان الفاعل على وجه الصحة لا على وجه الإيجاب ، ثم استنتج أن كون الفاعل متمكنا من ايقاع الفعل ومن تركه هو معنى كونه قادرا ٠

ثم ذكر أن الجوينى استدل على العلم والقدرة بما فى العالم المصنوع من الاتساق والانتظام والإحكام والاتقان ٠

ثم استعرض ما ذكره الجوينى : أن العاقل لا يشك فى امتناع الفعل من الجماد والعجزة والجهلة ، وعلق على ذلك بقوله : فقد استدل بنفس الفعل على كونه قادرا عالما تارة ، وبانتظامه وإحكامه وإتقانه أخرى ، ثم نوه بأن الجوينى رجع عن هذا الاستدلال فى غير هذا الكتاب ، ونقل عنه قوله : ,, لا معنى للإحكام إلا أن يكون عبارة عن وجود جوهر بجانب جوهر ,, ٠

ثم شرح هذا القول بأنه يئول إلى أكوان خصصت الجواهر بأحيازها حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ، كما أنه لا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم دون سائر المعانى ٠

وأشير إلى أن الجوينى فى البرهان رفض الإحكام دليلا على العلم وقال عن الإحكام : لا معنى له عندى ، فإنه إن عنى به وقوع جوهر مثلا بجانب جوهر على مناسبة ، فليس ذلك أمرا ثابتا محققا ، واستقصاء القول فى ذلك يتعلق بأحكام الأكوان من فن الكلام ، ثم إن قدر ذلك أمراً ثابتاً فهلا قيل توقعه القدرة على شرط كون القادر عالما ؛ إذ وقوع الحدوث مشروط بكون الموقع عالما به ، ثم لم يكن الحدوث من آثار العلم ، فليطرد ذلك فى كل متجدد (١)

وأشير إلى أن بعض العلماء قد رفضوا اعتراض المقترح على الإحكام دليلا على العلم ورجوع الجوينى عن دلالة الاحكام ٠

فقد ذكر شرف الدين التلمسانى : أنه لا يسلم رجوع الإحكام إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان ، وقال : بل هو يرجع إلى اختصاص بأكوان وكيفيات خاصة ، وضرب من الصفات والأعراض على مقدار (٢) ٠

كما أشير إلى أن كثيرا من العلماء استدلوا على العلم بالإحكام فقد قال الإمام الأشعرى : ,, فإن قال قائل لم قلتم إن الله تعالى عالم ؟

(١) راجع : البرهان ١/٢٠٩ ٠

(٢) نقلا عن شرح الكبرى ١٥٢ ٠

قيل له : لأن الأفعال المحكمة لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم ؛ وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج النَّقَاوير (١) ، ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه ،فلما رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة كالحياة والسمع والبصر ومجارى الطعام والشراب دل ذلك على أن الذى صنع ما ذكرناه لم يكن يصنعه إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه (٢)

وأيضا استدل القاضى عبد الجبار على كونه تعالى عالما بالإحكام قياسا للغائب على الشاهد ؛ حيث إن الفعل المحكم فى الشاهد لا يصح إلا من عالم (٣)

والتحقيق ما اختاره الامام السَّنُوسى : أنه يصح الاستدلال على كونه تعالى عالما بوجهين الإحكام والاختيار ، والأول أوضح من الثانى (٤)

ثم استعرض استدلال الجوينى على العلم والقدرة بوقوع الفعل ؛ إذ يمتنع وقوعه من الجماد والعجزة والجهلة ، ونقد هذا الاستدلال بأن وجود الفعل بمجرده لا يدل على العلم والقدرة ؛ فإنه لو قدر وجود العلم عن طبيعة حادثة لم يدل على العلم .

ثم اختار المقترح أن يكون الاختيار والايثار دليلا على العلم والقدرة .

ثم ذكر عبارة الجوينى "إن الفعل يدل على الفاعل ضرورة" . وشرحها بأن العلم قد يقع بدلالة الفعل على الفاعل ضرورة ، وأن من الأدلة ما يعلم كونها أدلة بتأمل

ثم ذكر مسلك بعض الأصحاب فى الاستدلال على القدرة - تبعا للجوينى - وهو أنهم قالوا وجدنا الذوات منها ما يصح أن يفعل ومنها ما يمتنع منه الفعل ، ثم وضح هذا المسلك بأنه لابد أن تتميز الذات التى يصح منها الفعل عن الذات التى يتعذر منها الفعل بصفة باعتبارها يصح الفعل ، وهى معنى كونه قادرا .

ثم أردف بذكر تعليق الجوينى : بأن هذه الطريقة مزيفة ؛ حيث لو قال قائل لا يتعذر الفعل من ذات لم يجد ما ينفصل به إلا دعوى الضرورة ، فإذا اضطررنا إلى دعوى الضرورة فيه انتهاء فلندع الضرورة ابتداء .

---

(١) الديباج : ضرب من الثياب . راجع : لسان العرب مادة دبج ١٣١٦ ،النقرور: العصفور. راجع المعجم الوسيط مادة نقر جـ٢/ ٩٤٨ بإخراج إبراهيم مصطفى وغيره / مطبعة مصر ١٩٦١م

(٢) راجع : اللمع-بتصرف-٢٤ .

(٣) راجع: المختصر فى أصول الدين للقاضى عبد الجبار ١٨٠ت: د . محمد عمارة / دار الهلال ١٩٧١م .

(٤) راجع : شرح الكبرى ١٥٢ .

ثم علق على تعليق الجويني على مسلك بعض الأصحاب بأن : كل دليل نظر فيه لابد أن يستند النظر إلى الضرورة وإلا فلا يتم النظر ، ولا يلزم من استناده آخرا إلى الضرورة أن يستند أولا إلى الضرورة ،وإنما يتهافت القول لو ادعى آخرا في عين ما ادعى فيه النظر أولا ، وليس الأمر ههنا كذلك ، فإن ما ادعى هذا القائل فيه الضرورة آخرا هو أن تيسر الفعل يختص ببعض الذوات ، وقول القائل لا يمتنع الفعل على ذات مجاحدة للضرورة ، وليس هذا هو الذى ادعى أولا .

ثم استدل على ثبوت صفة الحياة للبارى-تعالى- بأنه إذا ثبت كونه عالما قادرا ، لزم ثبوت كونه حيا ، وهو استدلال بالصفات التى من شرطها الحياة على الحياة .

وفى الفصل الثانى : تناول المقترح كونه تعالى مريدا على الحقيقة وقال تضمن هذا الفصل نقل المذاهب والرد على مخالفى أهل الحق .

ثم بدأ بنقل المذاهب ، فذكر مذهب أهل الحق : أن البارى مريد على الحقيقة ، ثم ذكر مذاهب الكعبى والنجار ، ويجمعهما إنكار كونه-تعالى- مريدا على الحقيقة ، وشرح مذهب كلا من الكعبى والنجار ، فقال أوّل الكعبى كونه تعالى مريدا : بأنه إن أطلق أنه تعالى مريد لأفعال نفسه فمعناه أنه خالقها ومنشئها ، وإن أطلق أنه مريد لأفعال عباده فمعناه أنه آمر بها ، ثم ذكر مذهب النجار حيث قال النجار البارى-تعالى-مريد لنفسه وأوّل ما ورد به السمع بأنه يراد أنه غير مغلوب ولا مستكره .

ثم أشار إلى أن مآل مذهب الكعبى إلى تحصيل مذهب النجار ويجمعها إنكار إرادة البارى-تعالى- ، وإنما اختلفا فى تأويل ما ورد به السمع .

ثم نقد تأويل الكعبى بأنه : لا يصح على أصله حيث إنه شرط فى كون صيغة افعل أمراً إرادتين إحداهما : إرادة الامتثال ، والثانية إرادة وجود الصيغة ، وأشار الى أن البصريين زادوا اشتراط إرادة ثالثة هى إرادة جعل اللفظ أمرا .

وأوضح أن الكعبى قال اللفظ لا يكون أمراً إلا بإرادتين :

(١) إرادة اللافظ وجود لفظه .

(٢) إرادة امتثال المأمور المخاطب .

كما زاد البصريون إرادة ثالثة وهى الإرادة التى تتعلق بجعل اللفظ أمرا (١)

وبناء على هذا الأصل للكعبى الذى وافقه فيه البصريون لا يجوز له تأويل الإرادة بالأمر ، وهو ناف للإرادة ، فلا يمكن له إثبات الأمر فكيف يصح له تأويلها بالأمر ،

---

(١) راجع: البرهان ١/٢٠٤-٢٠٥ .

ولا يصح الأمر عنده إلا بإرادة .

وأضيف أن القاضي عبد الجبار قد صرح في مواضع من كتبه بأن الأمر لا يصير أمرا إلا بالإرادة (١) .

ثم نقد المقترح النجار في تأويله السمع وحمله لفظ الإرادة على نفي الغلبة والاستكراه بأن : نفي ذلك مختص بمن نفي عنه ، وليس في معقولية النفي تعلق بمراد ، فلا معنى لاضافته إلى المرادات .

ثم ذكر أن الكعبي قال : إن علم الباري ـ تعالى ـ يغني عن الإرادة ، وأشير إلى أن ذلك من حيث إنه حمل لفظ الإرادة في أفعال نفسه تعالى على العلم بهما ، وقد رد المقترح هذه المقالة إلى الفلاسفة حيث قالوا إن الباري ـ تعالى ـ يعقل من حيث إنه عقل ذاته ، وحيث فرقوا بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي ، فالعلم الفعلي عندهم هو علم الباري ـ تعالى ـ ، وهو الذي يصدر عنه المعلول ، بخلاف العلم الانفعالي عندهم وهو علم العباد فإنه لا يصدر عنه شيء . وأوضح أن المقترح رد مقالة الكعبي إلى الفلاسفة حيث إنه قال إن علم الباري ـ تعالى ـ يغني عن الإرادة ، وهي نفس مقولة الفلاسفة ، فقد قال ابن سينا : " لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايره المفهوم لعلمه " (٢) .

وكذلك مقالة النجار قد ردها المقترح إلى الفلاسفة .

ثم ناقش المعتزلة البصرية لمقالتهم بإرادة حادثة لا في محل ، وردها بأن : الفعل يدل على الإرادة من جهة اختصاصه بوجه من وجوه الإمكان ، وأيضا الفاعل متمكن من الفعل والترك ولابد من ترجيح أحدهما على الآخر ، ونفي الاختيار نفي لترجيح أحدهما على الآخر ، وأيضا الدليل الدال على نفي الإيجاب والاقتضاء الطبيعي دال على الاختيار وقد سبق الاستدلال على نفي الإيجاب والاقتضاء الطبيعي . (٣)

ثم نقل إلزام صاحب الكتاب للكعبي ما اعترف به في الشاهد من إثبات إرادة الفاعل منا ، ونقل عبارته : " كل وجه من أجله دل فعلنا على إرادتنا موجود في فعله تعالى " .

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٣٦ ، المحيط بالتكليف ١٩١ .

(٢) راجع : النجاة لابن سينا ٢٥٠/ط ٢ مصطفى الحلبي/١٩٣٨م

(٣) راجع ص ٩٣ من الدراسة ، ٩٣ ـ ٩٤ من النص المحقق .

وأشير إلى أن الكعبى اعترف بكون الإرادة جنسا من الأعراض فى الشاهد ، وذلك حيث إن الفاعل فى الشاهد لا يحيط علما بكل الوجوه فى الفعل ، ولا بالمغيب عنه ، ولا بالوقت والمقدار ، فاحتاج إلى قصد وعزم الى تخصيص وقت دون وقت ، ومقدار دون مقدار [1] فألزمه الجوينى : أن كل وجه من أجله دل فعلنا على إرادتنا موجود فى فعله تعالى ، ولو ساغ التعرض لنقض الدلالة وعدم طردها لساغ أن يدل الاحكام شاهدا على كون المحكم عالما من غير أن يدل الاحكام فى فعل البارى تعالى على كونه عالما [2].

ثم ذكر المقترح أن الكعبى اعترض على الإلزام بأنه ذكر فرقا بين الغائب والشاهد فى الاحتياج إلى الإرادة ، وأن الجوينى أجاب عن هذا الاعتراض .

ثم ذكر أن الدلالة مستمرة على النجار ، ولا ينجيه منها تأويله المذكور ، حيث إن نفس الغلبة والاستكراه لا تعلق له بالأفعال ، وأيضا معقولية الغلبة والاستكراه تحققت فى الجماد وإن كان ثبوت الغلبة والاستكراه فيه مستحيل ، إلا أن المستحيل واجب النفى ، فالنفى محقق بجهة الوجوب ، وأيضا العلة والطبيعة ليست مغلوبة ولا مستكرهة على ما تقتضيه ، فيلزم أن تكون مريدة .

ثم تناول معتزلة البصرة للرد على مقولتهم ، وفى البداية قرر أن كل صفة يتوقف الفعل عليها ولا يصح ثبوته بدون تعلقها به ، فالقول بحدوثها يؤدى إلى التسلسل من حيث توقف الفعل عليها .

ثم رد مذهبهم بأنه لو كانت إرادته تعالى حادثة لتوقف حدوثها على إرادة أخرى ويتسلسل ، ثم ذكر اعتذارا للبصريين حاصله أن الإرادة يراد بها ولا تراد ، كما أن الشهوة يشتهى بها ولا تشتهى ، ثم رد هذا الاعتذار بأنه لا يصح ، حيث إن الدليل الدال على افتقار كل فعل إلى إرادة هو اختصاصه بوقت وزمان ، وتجدده بعد سابقه عدمه ، وذلك محقق فى الإرادة .

ثم ألزم البصريين القائلين بامتناع كون الإرادة مرادة طرد ذلك فى كل الصفات ، فيلزم أن يمنع كون العلوم معلومه ، ثم شرح إلزام الجوينى لهم قيام الحوادث بذاته تعالى من حيث قالوا بإرادة حادثة .

---

(١) راجع : الإرشاد ٦٤-٦٥ ، نهاية الأقدام ٢٣٩ .

(٢) راجع : إلزام الجوينى فى :الإرشاد ٦٤-٦٥ .

وأود أن أوضح مقالات المتكلمين فى معنى كونه تعالى مريدا فأقول : ذهب أهل الحق إلى أنه تعالى مريد على الحقيقة ، وذهبت الفلاسفة والمعتزلة وضرار والشيعة الى أنه تعالى غير مريد على الحقيقه ، سوى معتزلة البصرة فإنهم قالوا الباري تعالى مريد ، غير أنهم قالوا إنه مريد بإرادة حادثة لا فى محل .

وأشير الى أن الفرق التى ذهبت الى أن الباري تعالى غير مريد على الحقيقة اختلفت فى تأويل ما ورد به السمع من وصفه تعالى بالإرادة ، فذهبت الفلاسفة إلى أن معناه لا يرجع إلا إلى سلب أو إضافة ، ووافقهم على ذلك الكعبى والنجارة حيث ذهب الكعبى إلى أن معنى كونه تعالى مريدا لأفعال نفسه أنه خالقها ومنشئها ، ومعنى كونه مريدا لأفعال غيره أنه تعالى آمر بها ناه عن خلافها ، وحيث ذهب النجار إلى أن معنى كونه تعالى مريدا نفى الغلبة والاستكراه ، وقد تابع النظام الكعبى وقال مريد لنفسه معناه أن يفعله لا على وجه السهو والغفلة ، ومريد لغيره معناه آمر به ناه عن خلافه ، وذهب الجاحظ والعلاف والخوارزمى وأبو الحسين البصرى الى تأويل ما ورد به السمع ، فأما الجاحظ فقد أنكر الإرادة شاهدا وغائبا ، وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعله فهو مريد ،واختلف فى ذلك مع الكعبى والنظام حيث أثبتا كون الإرادة فى الشاهد جنساً من الأعراض ، كما ذهب العلاف إلى أن إرادة الباري ـ تعالى ـ غير المراد فإرادته لما خلقه هى خلقه له ، وهى منه ، وخلق الشىء عنده غير الشىء ،وإرادته لطاعات العباد هى أمره بها .

أما الجُبّائيان والقاضى عبد الجبار وجمهور معتزلة البصرة فقد ذهبوا الى أن الباري ـ تعالى ـ مريد بإرادة حادثة لا فى محل ، وقد حكى أن جعفر بن حرب هو أول من سبق إلى القول بأن إرادة الباري ـ تعالى ـ لا فى محل ، وقيل العلاف هو أول من سبق الى ذلك ، كما حكى عن بشر بن المعتمر أنه قال الإرادة من فعل الله ـ تعالى ـ على وجهين : صفة ذات وصفة فعل ،فهو لم يزل مريدا لجميع أفعاله كما حكى العلاف عن أصحاب أبى موسى المردار أنهم قالوا : أراد تعالى معاصى العباد بمعنى أنه خلى بينهم وبينها ".

أما الكرامية فقد ذهبت إلى أنه تعالى مريد بإرادة حادثة فى ذاته تعالى .

أما ضرار فقد قال إرادة الباري ـ تعالى ـ على وجهين :

(١) إرادة هى المراد وهى خلق له ، والخلق هو المخلوق ، وفعل العباد مراد لله ـ تعالى ـ وهو إرادته .

(٢) إرادة هى الأمر بالطاعة وهى غير الطاعة .

أما حفص الفرد فقد قال فى إرادة الباري ـ تعالى ـ إنها على وجهين :

(١) إرادة هى الأمر من الله تعالى بالطاعة ، وهى صفة فى الفعل ،
(٢) إرادة واقعة على كل شىء من فعله وفعل خلقه ، وهى صفة فى الذات .

أما هشام بن الحكم وطبقته من الرافضة وسليمان بن جرير فقد ذهبوا إلى أن إرادة البارى ـ تعالى ـ معنى ليس هو الله تعالى ـ ولا غيره (١) .

ثم عقد فصلا فى : إثبات كونه تعالى سميعا بصيرا ـ

وفى بداية الفصل ذكر أن هذا الفصل يستدعى مقدمة لبيان معنى السمع والبصر ، فمنها يعرف مأخذ أهل الحق ومأخذ النفاة من المعتزلة ، ثم ذكر أنهما إدراكان ، وأنهما معنيان عند أهل الحق ، لا يشترط فى ثبوتها بنية ولا محل مخصوص .

ثم ذكر أن الأصحاب اختلفوا فى السمع والبصر هل هما معنيان مخالفان للعلم ، أو هما من جنس العلوم ، وناقش كلا القولين ،

وأود أن أوضح المسألة فأقول إن الجمهور من المتكلمين على إن السمع والبصر صفتان أزليتان مغايرتان للعلم ينكشف بهما الشىء ويتضح كالعلم ، إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم ، أما الأشعرى فقد نقل عنه قولان :

أحدهما : أنهما من جنس العلوم ، إلا أنهما لا يتعلقان إلا بالموجود المعلوم ، وذلك على قول له فى الإحساس أنه علم بالمحسوس مخالفا جمهور المتكلمين .

والثانى : أنهما إدراكان وراء العلم ، وهما صفتان أزليتان يخالفان العلم بجنسيهما مع مشاركتهما له فى أنهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشىء على ما هو عليه (٢) .

---

(١) راجع : مقالات المتكلمين فى معنى كونه تعالى مريدا فى : مقالات الإسلاميين ١/٢٤٤ـ ٢٤٥ ، النجاة ٢٥٠ـ٢٥١ ، التمهيد ٤٧ ، الإنصاف ٣٦ ، المغنى ، كتاب الإرادة ٣/٦ـ٦ ، شرح الأصول الخمسة ٤٣٤ ، المختصر فى أصول الدين ١٩٧ ، أصول الدين ١٠٢ـ١٠٣ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٠ ، نهاية الأقدام ٢٣٨ـ٢٣٩ ، الأربعين ١٤٧ ، المحصل ١٨٣ ، أبكار الأفكار ج ١ ق٢ ص٢٨٨ ، غاية المرام للآمدى ٥٢ ت:د حسن محمود عبد اللطيف/ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧١م ، شرح المقاصد ٢/٦٩ـ٧٠ ، شرح المواقف ت: د . المهدى ١٣٢ مكتبة الازهر ١٩٧٦ شرح الكبرى ١٧٧ ، نشر الطوالع ٢٥٣ .

(٢) راجع المسألة فى : نهاية الأقدام ٣٤٥ـ٣٤٦ ، الملل ١/١٠٠ ، متن المواقف ١٤٣ ، شرح المقاصد ٢/٧٣ ، شرح الكبرى ١٦٧ ، شرح أم البراهين ٩٦ـ٩٧ .

ثم ذكر المقترح مذاهب المعتزلة فى السمع والبصر ،فذكر مذهب الجُبّائى وابنه أن السميع والبصير فى الشاهد والغائب هو الحى الذى لا آفة به ، ثم ذكر رأى قدماء المعتزلة : أنهما إدراكان شاهدا ، والبارى ـ تعالى ـ سميع بصير لنفسه كما قالوا عالم لنفسه .

ثم قرر أن المعتزلة جميعهم يأبون السمع والبصر فى حق البارى ـ تعالى ـ، وإنما اختلاف مقالاتهم راجع الى تأويل ما ورد فى الشرع من وصفه تعالى بالسمع والبصر .

ثم ناقش المعتزلة مبطلا مذاهبهم فذكر : أن من زعم منهم أن المدرك شاهدا هو الحى الذى لا آفة به لو أورد عليه أن العالم هو الحى الذى لا آفة به لم يجد ملجأ ، إلا انا نجد معنى له تعلق بالمعلوم ، وكذلك نحن نجد معنى يتعلق بالمرئى ، ومعنى يتعلق بالمسموع ، ونفى الآفة لا تعلق له الا بالمحل الذى نفى عنه ، والحياة ليست من الصفات المتعلقة .

وتوضيح ذلك أن المقترح ألزم الجُبّائى وابنه طرد مقالته فى العلم ، فكما نفى كون الإدراك معنى يلزمه نفى كون العلم معنى ،ولا مفر له من الطرد ،حيث إن الإدراك عرض وكذلك العلم ، فإذا نفى عرضا يلزمه نفى جميع الأعراض .

وقول المقترح : ,, إلا انا نجد معنى له تعلق بالمعلوم ,, .

يعنى : أنه حتى لو التزم الجُبّائيان الطرد لا يحق لهم ذلك ، لأنا نجد معنى له تعلق بالمعلوم ، وأيضا نجد معنى يتعلق بالمرئى ، ومعنى يتعلق بالمسموع .

ثم أشار المقترح الى أن الجُبّائى وابنه تناقضا فى قولهم هو الحى الذى لا آفة به ، حيث إن نفى الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذى نفى عنه ، والحياة ليست من الصفات المتعلقة ، فلا بد له من ثبوت صفة متعلقة .

ثم ألزمهما التناقض مرة أخرى من حيث يلزمهما إثبات الإدراك معنى من حيث نفوه ، وذلك حيث إنهما لا يشترطا نفى كل الآفات ، فلا بد من القول بنفى الآفة عن محل الإدراك ، فإذا قالا ذلك اعترض عليهما بأنه قد يكون المدرك مدركا مع وجود آفة فى محل الإدراك ، وأنتهى الى أنه لابد لهما بين القول بنفى آفة تنافى الإدراك ، فإذا قالا ذلك فقد أثبتا الإدراك معنى من حيث نفوه .

ثم ذكر مقالة الكعبى وأتباعه وهى أنهم أثبتوا الإدراك معنى فى الشاهد ، لكنهم نفوه فى الغائب ، وأولوا ما ورد فى الشرع من النصوص الدالة على كونه تعالى سميعا بصيرا بأن المراد بها أنه عالم .

ثم ذكر أن الأصحاب تمسكوا بطرق للدلالة على كونه تعالى سميعا بصيرا ، ثم نقل ما ذكره صاحب الكتاب : ,, أن كل حي يصح منه الإدراك ، وقد دلت الأفعال على كونه حيا فيجب أن يصح منه الإدراك ، وإذا صح منه فلو لم يتصف به لم يخل عنه أو عن ضده ؛ لأن كل قابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، ولا يصح الاتصاف بضده لأنه نقص ,, .

ثم قرر هذا الدليل شارحا لمقدماته .

وأضيف أن هذا الدليل ذكره كثير من المتكلمين [(١)] ، وهم بين مقرر وناقد له ، وهو يبنى على مقدمات ـ بعد إثبات كونه تعالى حيا ـ هي :

(١) كل حي يصح منه السمع والبصر .

(٢) القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده .

(٣) الصمم والعمى نقص ، وهما ضدان للسمع والبصر .

(٤) الإجماع هو الدليل على نفي النقائص عن الباري ـ تعالى ـ .

وأشير الى أن جمهور المتكلمين رفضوا الاعتماد على هذه الطريقة لإثبات كونه تعالى سميعا بصيرا ؛ وذلك لعسر تقرير هذه المقدمات ، ولما وجه إليها من النقد .

١ ـ ففي المقدمة الأولى ـ كل حي يصح منه السمع والبصر ـ جمع بين الغائب والشاهد ، فإذا كانت الحياة في الشاهد مصححه للسمع والبصر ، فلا يجب ذلك للباري ـ تعالى ـ ؛ إذ لا يمكن أن تقاس حياة الباري ـ تعالى ـ على حياتنا ؛ إذ هي مخالفه لحياتنا ، حيث إن الحياة في الشاهد مصححة للظن والجهل والشهوة ، والباري ـ تعالى ـ لا يصح عليه ذلك .

٢ ـ وفي المقدمة الثانية ـ المحل لا يخلو عن الشيء وضده ـ وقع التنازع حيث خالف في ذلك الصالحية وبعض الملاحدة وبعض المعتزلة ، كما نقدت هذه المقدمة بالهواء ؛ إذ هو خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها .

٣ ـ وفي المقدمة الثالثة ـ الصمم والعمى ضدان للسمع وهما نقص ـ ناقش في ذلك بعض الفلاسفة وقالوا هما عدم ملكة [(٢)]
فلا يلزم من خلوه من السمع والبصر اتصافه بهما ؛ لجواز انتفاء القابلية رأسا ، واتصافه بعد مهما ليس نقصا .

---

(١) راجع: اللمع ٢٥ ، التمهيد ٤٦ ، الانصاف ٣٧ ، الأربعين ١٧٠ ، المحصل ١٧١ شرح المواقف، ت: د ٠ المهدي ١٤٠ـ١٤١ ، شرح الكبرى ١٥٧ـ١٥٨ .

(٢) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٨٢ ، شرح المواقف ١٤١ .

٤ـ وفى المقدمة الرابعة وهى الاعتماد على الإجماع دليلا على نفى النقائص ، أنـه إذا اعتمد على الإجماع لتقرير بعض أركان الدليل فينبغى أن يعول عليه ابتداء ، ثم إن النصوص الشرعية الدالة على السمع والبصر أقوى من النصوص الدالة على حجية الإجماع على نفى النقائص عن البارى (١)

وقد ذكر المقترح بعض الطرق الأخرى فقال : ,, ومن الحذاق من لم يلتزم فى هذه الطريقة إلا إثبات أن كل حى يصح منه الإدراك ، فإذا اثبت له قال ما صح عليه وجب له ؛ لأنه لا يتصف بالجائز "

وألاحظ أن هذه الطريقة فيها محاوله للخلاص من المقدمات المعترضة التى تضمنتها الطريقة الأولى ، لكنها اشتملت على مقدمة من المقدمات المذكورة فى الطريقة الأولى وهى أن كل حى يصح منه الإدراك ، والنزاع قائم فى هذه المقدمة .

وأضيف أن الإمام الغزالى اختار طريقة أخرى فحواها أن كلا من السمع والبصر وصف كمال للمخلوق ، والخالق أكمل من المخلوق ، فيستحيل أن يثبت وصف كمال للمخلوق ، ولا يثبت للخالق ، وإلا لزم أن يكون المخلوق أكمل من الخالق (٢)

وأيضا هذه الطريقة تناولها العلماء بالنقد ، وفحواه أنه يلزم طرد وصف البارى تعالى بكل وصف كمال فى الشاهد ، ومن أوصاف الكمال فى الشاهد اللذة والألم ، فيلزم على هذه الطريقة وصف البارى ـ تعالى ـ باللذة والألم ، وهما مستحيلان عليه ـ تعالى ـ ؛ لأنهما من عوارض الأجسام ، كما أن فى هذه الطريقة قياس للغائب على الشاهد ، وهو بين أخذ ورد من المتكلمين (٣) .

ثم أنتهى المقترح الى اختيار الاستدلال بالسمع .

وأضيف أن بعض المتكلمين قوى الاقتصار على الاستدلال بالسمع فقد قال الفخر الرازى فى الأربعين : إذا كانت النصوص الكثيرة واردة بذلك وجب إثباتها لله تعالى (٤) . هـ

وقال أيضا : "نتمسك فى إثبات كونه تعالى سميعا بصيرا بهذه الظواهر القوية ،

---

(١) راجع : نقد الدليل المذكور فى : المحصل ١٧١ـ١٧٢ ، شرح المواقف ١٤١ـ١٤٣ ، شرح الكبرى ١٥٨ .

(٢) راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد ٩٩ .

(٣) راجع : المحصل ١٧٢ ، شرح الكبرى ١٥٨ .

(٤) راجع : الأربعين ١٧٠ .

ونسقط عن أنفسنا التزام تقرير المقدمات الخفية المظلمة" [١] . وقال في المحصل : "فالمعتمد التمسك بالآيات ، ولا شك أن لفظ السميع والبصير ليس حقيقة في العلم لكنه مجاز فيه ، وصرف اللفظ عن الحقيقه إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض ، وحينئذ يصير الخصم محتاجا إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر" [٢] .

كما أضيف أن من المتكلمين من استدل على إثبات السمع والبصير للبارى - تعالى - بالسمع والعقل كالإمام الغزالى [٣] ، ومنهم من رأى أن التحقيق الاعتماد على دليل الشرع ، وأنه أقوى من دليل العقل ، ولا مانع من الدليل العقلى - على الرغم من ضعفه - على أن يذكر على سبيل التهمية والتقوية لما هو مستقل في نفسه وهو دليل الشرع [٤] .

ثم تناول الفصل الرابع - صحة قيام بقية الإدراكات بالبارى تعالى - فذكر أن من الناس من يمنع ذلك ، ومنهم من يجوز ، ثم قرر أنه لا يجوز أن يطلق لفظ الشم والذوق واللمس على البارى - تعالى - ، وإنما الإدراك المختلف فيه هو أمر وراء الشم والذوق واللمس .

وأضيف أن المذاهب المحصلة في المسألة أربعة :

١- المذهب الأول : للظاهرية والبغداديين من المعتزلة وبعض النظار : منع كونه تعالى مدركا صفة ، وإنما يرجع الإدراك عندهم إلى العلم .

٢- المذهب الثانى : لكثير من المتكلمين كالباقلانى والجوينى والقاضى عبد الجبار وشيوخ المعتزلة البصريين : وجوب وصفه تعالى بأحكام جميع الإدراكات ، وذلك بإدراك معين ، وأنه مع ذلك ليس بذى جوارح ولا حواس .

٣- المذهب الثالث : لأبى القاسم بن سهلويه - من شيوخ المعتزلة - أنه تعالى مدرك لبعض المدركات ، مع منع كونه تعالى مدركا للآلام واللذات .

٤- المذهب الرابع : التوقف ، وهو مذهب جمهور المتكلمين ومنهم الشيخ المقترح وابن التلمسانى ، واختاره وحسنه السنوسى [٥]

---

(١) المصدر السابق ١٧٢ .
(٢) راجع : المحصل ١٧٢ .
(٣) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ٩٨-٩٩ .
(٤) راجع : شرح الكبرى ١٥٨ ، شرح أم البراهين ١٤٩-١٥٠ .
(٥) راجع المذاهب في : الانصاف ٢٥ ، المحيط بالتكليف ١٣٨ ، شرح الأصول الخمسة ١٦٨ ، الإرشاد ٧٧ ، شرح الكبرى ١٦٩-١٧٠ ، شرح المقدمات في العقائد ٢/١٤٥-١٤٦ .

وأضيف أن من أثبت الإدراك منا ومن المعتزلة قال المدرك منا مدرك بإدراك ، وهو معنى قائم بالمدرك عندنا ، وقائم بجزء المدرك عند المعتزلة ، ويرى ابن الجُبّائى أن المدرك شاهدا وغائبا هو الحى الذى لا آفة به ، ومنع كون الإدراك معنى (١)

وأضيف أن من اعتمد من الأصحاب على الدليل العقلى فى إثبات كونه تعالى سميعا بصيرا أثبت كونه تعالى مدركا بنفس الدليل ، ومن اعتمد على الدليل السمعى : منهم من منع من إطلاق القول بأنه تعالى مدرك ؛ وذلك حيث إن الشرع ورد بألفاظ السمع والبصر والعلم ، ولم يرد بلفظ الإدراك فمنعوا إطلاقه ، ومنهم من توقف لعدم الدليل الدال على الإطلاق والدليل الدال على المنع .

وأضيف أن الخلاف فى إثبات كونه مدركا بين أهل الحق والمعتزلة نشأ عن الخلاف فى أن بعض هذه الإدراكات هل هو يدل على الاتصال فى حقنا أم لا .

وقد وضح ذلك ابن ميمون فى شرح الإرشاد فذكر أن الإدراكات فى حقنا منها مالايدل على الاتصال باتفاق وهو السمع بناء على أن الأصوات أعراض ، ومنها ما يدل على الاتصال باتفاق وهو الذوق واللمس ؛ إذ لابد من الاتصال بين الذائق والمذوق ، والملامس والملموس ، ومنها المختلف فيه وهو البصر والشم فقد اختلف أهل السنة والمعتزلة فيهما فذهب أهل السنة إلى أن البصر لا اتصال بينه وبين المبصر ، وكذلك الشم ، وذهبت المعتزلة إلى الاتصال (٢)

ثم تناول الفصل الخامس- كونه تعالى باقيا - فبدأ الفصل بنقل عبارة الجوينى : "البارى تعالى باق" .

ثم ذكر-وهو بصدد الاستدلال على أنه تعالى باق - أن له فى ذلك طريقين : أحدهما : أن الأفعال وجب استنادها إلى واجب الوجود بذاته ، وما وجب بذاته يستحيل عدمه .

وأشير الى أنه يعنى استلزام وجوب القدم لوجوب البقاء ، واستلزام تجويز العدم اللاحق لثبوت العدم السابق .

وتوضيح ذلك : أنه لو جاز طروء العدم على البارى -تعالى- لكانت ذاته قابلة للوجود والعدم ، لكن قبوله تعالى للعدم محال ؛ إذ لو قبله لكان هو والوجود بالنسبة إلى ذاته سيان ؛ حيث إن القبول للذات نفسى لا يختلف ، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يرجحه على العدم الجائز فيكون حادثا ، كيف

---

(١) راجع: أصول الدين ١٠٢ ، نهاية الأقدام ٣٤٤ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٤٠ ، غاية المرام ١٢١ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢٦ / أ .

(٢) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ١٨٩-١٩٠ .

وقد ثبت بالبرهان القطعي وجوب قدمه .

وأشير إلى أن هذه الطريقة هي طريقة الجويني [١] ، وقد نوه السَّنُوسي بأن هذا البرهان مع اختصاره قطعي لا شبهة في شيء من مقدماته [٢]

أما الطريقة الثانية التي أشار اليها المقترح - طريان العدم عليه بغير سبب محال ، وصدور النفي عن سبب محال -

فأود أن أوضحها فأقول :

لو طرأ العدم على القديم لوجب أن يكون لطروئه مقتض ، والمقتضي إما بالاختيار أولا ، وباطل أن يكون المقتضي مختارا ؛ إذ المقتضي المختار لا يفعل العدم ، وغير المختار إما عدم شرط أو طريان ضد وكلاهما باطل ، فإن كان المقتضي غير المختار عدم شرط فهو محال ؛ لأن الشرط أن كان قديما نقلنا الكلام إلى عدمه فيلزم التسلسل ، وإن كان حادثا لزم وجود القديم بدون شرطه .

أما إن كان المقتضي غير المختار طريان ضد فذلك الضد إما أن يطرأ قبل انعدام القديم أو بعده وكلاهما محال ؛ للزوم اجتماع الضدين في الأول ؛ ولاستحالة تأخر المقتضي عن أثره في الثاني .

وقد علق الإمام السَّنُوسِي على هذا البرهان بأنه مشهور بين المتكلمين ، ونقده بالطول والتقسيم وعدم الإجماع على بطلان جميع أقسامه [٣]

ثم ذكر المقترح قول الجويني : ,,حق هذا أن يذكر في جملة صفات النفس فإن الصحيح عندنا أنه باق لنفسه ,, ٠ هـ

وعلق على مقوله الجويني بأنه لا يرى عَدّ كونه باقيا من الصفات النفسية ، وأن البقاء عنده صفة سلبية ، وقد سبق ذكر المسألة [٤]

ولتوضيح هذه المسألة أشير إلى أن الشيخ الأشعري وعبد الله بن سعيد وكثير من متبعيهم وكثير من المعتزلة كالعلاف وبشر بن المعتمر وهشام الفوطي ذهبوا إلى أن البقاء معنى زائد على الذات ، وأن الباقي تعالى باق ببقاء يقوم به ،

---

(١) راجع: الإرشاد ٧٨ ، لمع الأدلة للجويني ٨٥ ت: د . فوقيه حسين محمود/ط ١ الدار المصرية للتأليف ١٩٦٥م، واختار في الشامل الطريقة الثانية . راجع : الشامل ١٩٥-١٩٧/ط اسكندرية .

(٢) راجع : شرح الكبرى ١٢٠ .

(٣) راجع : المصدر السابق ١٢٠-١٢١ .

(٤) راجع ص ٩٧ ، ٩٨ من الدراسة .

وقد أنكره قوم كالنظام وابن شبيب والجُبّائيين .

وقد ذهب بعض المتكلمين إلى إثبات البقاء معنى في الشاهد، ونفى كونه معنى قائم بذات البارى - تعالى - كالكعبى والفخر الرازى .

وقال بعض المتكلمين البقاء صفة نفسية للبارى - تعالى - إذ هو عبارة عن الوجود المستمر فيما لا يزال ، وقد ذهب إلى ذلك الباقلانى والجوينى .

والتحقيق أنه صفة سلبية ، وإلى ذلك أشار المقترح وجمهور المتكلمين المتأخرين كالسَّنُوسى وعبد السلام (١) .

* * *

(١) راجع : مقالات المتكلمين فى صفة البقاء فى : التمهيد ٢٩٩ ، الإنصاف ٣٧ ، شرح الأصول الخمسة ١٨١ ، أصول الدين ٤٢ ، ١٠٨ - ١٠٩ ، الشامل ٤٧ ، الإرشاد ٧٨ ، شرح الإرشاد لابن ميمون ١٩١ ، المحصل ١٧٤ - ١٧٥ بنقد الطوسى ، شرح المقاصد ٢/٧٩ ، شرح الكبرى ١١٨ ، شرح عبد السلام على الجوهرة ٦٥ .

* باب القول فى إثبات العلم بالصفات *

فى البداية أرد أن أذكر ترجمة لما ذكره المقترح فى هذا الباب ،
فقد تضمن كلام المقترح فى هذا الباب الفصول الآتيـــــه :

١ـ فصل فى تمهيد الباب ، وإثبات صفات المعانى .
٢ـ فصل فى : إثبات الأحـــوال .
٣ـ فصل فى : تعليل الواجـــب .
٤ـ فصل فى إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية .
٥ـ فصل فى الرد على جهم فى إثبات علوم حادثة للبارى ـ تعالى ـ .
٦ـ فصل فى قدم الكـــلام .
٧ـ فصل فى : حقيقة الكلام وحده ومعناه .
٨ـ فصل فى : إثبات كلام النفس .
٩ـ فصل : المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام .
١٠ـ فصل فى : مذهب الحشوية أن كلام الله القديم حروف وأصوات .
١١ـ فصل فى : مذهب الحشوية أن القــراءة هى المقروء والتلاوة هى المتلو والكتابة هى المكتـوب .
١٢ـ فصل فى : إطلاق الأمة أن كلام الله ـ تعالى ـ مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور مسموع منزل .
١٣ـ فصل : كلام الله ـ تعالى ـ واحـد .
١٤ـ فصل : امتنع أئمتنا من إطلاق لفظ الغيرين علـى الصفات مع بعضها بعضا ، ومع الذات .
١٥ـ فصل ذهب القدماء من أئمتنا الى أن البقاء صفه معنوية للباقى .

وفى البداية عقد فصلا فى التمهيد للباب وإثبات صفات المعانى ، وفى التمهيـــد للباب تكلم على رأى الفلاسفة والمعتزلة فى الصفات المعنوية ، ثم أرجأ الاستدلال علـــى إثبات صفات المعانى والرد على منكـــريها الى ما بعد الكلام فى الفصلين اللاحقيـن .

وقد نوه بأن الجوينى يقصد بالصفات هنا صفات المعانى ، كما نوه بأن الكـــلام قد تقدم على الصفات النفسية والمعنوية ، ثم ذكر وجها لتقديم الصفات المعنويـــة على صفات المعانى وهو أن الخصوم فيها الفلاسفة ، كما أن القول بثبوتها فـــرع ثبوت الصانع المختار . ثم ذكر رأى الفلاسفة فى الصفات :

وحاصل رأيهم أنهم منعوا إثبات صفة للبارى ـ تعالى ـ ترجع الى إثبات معنـــى او حال أو وجـه واعتبار ، وصفات البارى عندهم إما أن ترجع إلى سلب أو إضافة أو قضية مركبة من سلب وإضافة وما سوى ذلك من الأوصاف لا يمكن أن يضـــاف اليـــه تعالـــى .

ثم عقب المقترح على رأى الفلاسفة فى الصفات بأنه لم يكن فى كلامهم هـــذا إلا التلبيـــس .

ثم أبطـل مذهبهم بثبوت الصانع المختار ، حيث شهدت الأفعال علـــى كونه تعالى حيا عالما قادرا ، وأحـال ذكر شبههم إلى حين ذكر شبه المعتزلـة .

ثم ذكر اضطراب المعتزلة فى الصفات المعنوية بعد اتفاقهم على نفى المعانى ، أما الإرادة فقد أشـار الى اختلافهم فيها ، وقد سبق ذكره (١) .

ثم ذكر أن ابن الجُبَّائى ذهب إلى أن للبارى ـ تعالى ـ أخص وصف يوجب كونـه عالما قادرا ، وخالف المعتزلة فى أمرين :
أحدهما : تعليل هذه الأحكام وهى واجبـة .
والثانى : أن أخص وصف البارى ـ تعالى ـ القدم .

وأود أن أوضح مسألة أخص وصف البارى ـ تعالى ـ فأقول :
أثبت أبو هاشم الجُبَّائى صفة لذات البارى ـ تعالى ـ على الحقيقة توجب كونـه تعالـى قادرا وعالما وحيا وموجودا ، وهى أخص وصف البارى ـ تعالى ـ ، أما كونه تعالـى قادرا وعالما وحيا وموجودا فهى لما عليه لنفسه (٢)

والاحظ أن المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة لم يفصحوا عن الصفة التى جعلهـا ابن الجبائى أخص وصف البارى تعالى ، بل وجدت السَّنُوسِى يصرح بأنه لا يوجـد إفصاح فى هذه المقالة عن هذه الصفة (٣) .

وقد خالف ابن الجُبَّائى بهذه المقالة أباه ، حيث قال الجُبَّائى يستحق البارى ـ تعالى ـ هذه الصفات الأربع ـ كونه عالما وقادرا وحيا وموجودا ـ لذاته ، أما أخـــص وصف البارى عنده فهو وجوب كونه تعالى قادرا وعالما وحيا وموجودا ، حيث لا يجـب عنده أن يكون المخالف لغيره مخالفا بصفة ليست إلا له ، بل تصح مخالفته بكيفيـــة استحقاقه للصفة على وجـه لا يستحقه سواه ، ومثل هذا بالسوادين ، فكون أحدهمـا سوادا واجبا وكون الآخر سوادا جائزا يوجب اختلافهما (٤)

---

(١) راجـع ص ١١٧ـ١٢١ .
(٢) راجع رأى ابن الجُبَّائى فى أخص وصف البارى ـ تعالى ـ وفى وجه استحقاق البارى ـ تعالى ـ للقـادرية والعالمية والحيية والموجودية فى شرح الأصول الخمسة ١٨٢ ، المحيط بالتكليف ١٧٢ .
(٣) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .
(٤) راجع رأى الجُبَّائى فى أخص وصفه تعالى فى : المحيط بالتكليف ١٥٥ـ١٥٦ .

وقد رفض ابن الجُبّائي أن يكون الذى حصل من الوجوب ـ مؤثرا فى الخلاف ، لأنه إما أن يرجع الى استحقاقه لها على الاتصال والدوام ، أو يراد به أنه لا يزول عنها فى المستقبل ، أو لا يصح ضدها عليه ، والخلاف لا يجوز وقوعه بالنفى ولا بما كان الموصوف عليه من قبل ، أو سيكون عليه من بعد ، وإنما يجب أن يكون الخلاف الثابت فى كل حال لأمر هو ثابت فى كل حال ، واذا لم تقع المخالفة بالوجود فليس الا مجرد هذه الصفات ، وقد شاركه فيها مخالفه ، وهذا باطل ، فليس إلا إثبات صفة ذاتية ليست إلاله [١]

هذا ولم يتابع جمهور المعتزلة الجُبّائى وابنه فى رأيهم فى أخص وصف الإله ، فذهب كثير منهم الى أن أخص وصف البارى ـ تعالى ـ هو القدم [٢]

أما الأشاعرة فقد زعم بعضهم كالفخر الرازى أنه لا يجوز أن يكون للبارى ـ تعالى ـ أخص وصف ، لأنه بذاته وصفاته يتميز عن ذوات وصفات المخلوقين ، من حيث إن ذاته تعالى لاحد لها زمانا ومكانا ، ولا تقبل الانقسام فعلا ووهما ، بخلاف ذوات وصفات المخلوقين ، فالتمييز واقع بما ذكر ، ولا أخص سوى ما ذكر [٣]

وصار بعض الأشاعرة الى أن البارى ـ تعالى ـ له أخص وصف ، إلا أن العقل لا ينتهى إلى معرفة ذلك الأخص ، ولم يرد به سمع ، فينبغى التوقف [٤] .
وقال الجوينى لا يجوز أن يدرك أصلا [٥] .

ونقل الشهرستانى عن الأشعرى قوله إن أخص وصف البارى ـ تعالى ـ هو القدرة على الاختراع [٦] ، ولكن القدرة على الاختراع عند الأشعرى من صفات المعانى ، ولعل الأشعرى ـ كما علق السَّنُوسي ـ أراد أن هذا الوصف لا يثبت لغير الله ـ تعالى ـ ، ردا على المعتزلة حيث تزعم أن العبد يشارك البارى ـ تعالى ـ فى ذلك [٧]
ونقل عن الفخر الرازى اختيار مقالة الأشعرى فى بعض كتبه [٨]
وأشير إلى أننى وضحت فيما سبق رأى الفخر الرازى ، فقد صرح به فى كتاب الأربعين

---

(١) راجع : رفض ابن الجُبّائى لرأى أبيه فى أخص وصف البارى ـ تعالى ـ فى : المحيط بالتكليف ١٥٦ .

(٢) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٦ـ١٩٩ ، شرح الكبرى ١٩٦ .

(٣) راجع : الأربعين ٩٦ ،نهايه الأقدام ١٠٨ .

(٤) راجع : الملل والنحل ١/١٠٠ .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ١٠٩ .

(٦) راجع : الملل والنحل ١/١٠٠ .

(٧) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .

(٨) راجع : شرح الكبرى ١٩٦ .

حيث قال : والذى نختاره ونقول به أن ذاته سبحانه مخالفة لسائر الذوات لنفس كونها تلك الذات المخصوصة (١)

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : أخص وصف البارى ـ تعالى ـ كون يوجب تمييزه عن الأكوان كلها (٢)

ونقل الفخر الرازى عن بعض علماء الأصول زعمهم أن أخص وصف البارى تعالى ـ وجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام (٣)

أما ما ذكره المقترح أن ابن الجُبّائى خالف المعتزلة فى أمرين فأقول موضحا :
الأمر الأول : تعليل هذه الأحكام قد خالف المعتزلة حيث إنه علل الأحكام الأربعة ـ كونه عالما وقادرا وحيا وموجودا ـ بصفة توجبها ، والمعتزلة يمنعون تعليل الواجب

أما الأمر الثانى : زعمه أن أخص وصف البارى تعالى أمر وراء كونه قديما ، والمعتزلة يجعلون أخص وصف البارى ـ تعالى ـ القدم .

وأنوه بشأن مقوله ابن الجُبّائى فى أخص وصف البارى لا توجب مخالفته للمعتزلة فى قولهم إن أخص وصف البارى تعالى القدم ، وذلك حيث إن القدم عند ابن الجُبّائى من مقتضى صفة ذاته تعالى (٤) ، وعند المعتزلة الصفة المقتضاه عن صفه الذات كصفة الذات يقع بها الخلاف والوفاق ، وبالاشتراك فيها يقع الاشتراك فى سائر الصفات ، ولأن كونه تعالى قديما ينبىء عن استحقاق الصفة الذاتية ، فما اقتضى ألا يثبت لمخالفة تلك الصفة يقتضى ألا يثبت كونه قديما على هذا الوجه لغيره (٥) .

وعلى هذا يلزم ابن الجُبّائى القول بأن أخص وصف البارى تعالى القدم ، ولا يكون مخالفا للمعتزلة .

وأنوه إلى أن الجوينى رأى أن يقدم على الحجاج فصلين :
أحدهما فى إثبات الأحوال .
والثانى فى : تعليل الواجب، وقد استحسن ذلك المقترح . فذكر أن اختيار طريق الجمع والتعليل يستدعى ثبوت الأحوال ، فإن وجود لا يعلل وكذلك

---

(١) راجع : الأربعين ٩٦ .

(٢) راجع : الملل والنحل ١/١٠٠ .

(٣) راجع : الأربعين ٩٦ .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٩ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة ، المحيط بالتكليف ١٥٧ .

السلب ، فاستدعى التعليل ثبوت الحال ،كما أن المعتزلة يذهبون إلى أن الوجوب ينافى التعليل ، فإذا سلك الجوينى مسلك التعليل احتاج إلى بيان عدم المنافاة ٠

ثم عقد فصلا فى : إثبات الأحوال ـ وذلك تبعا للجوينى ـ

فبدأ بنقل عبارة الجوينى : الحال صفة لموجود لا تتصف بالوجود ولا بالعدم ٠ ،،

ثم علق على هذه العبارة بأن الحال لا يمكن أن تحد بحد حقيقى ؛ لأن الحد الحقيقى لا بد فيه من ذكر خاصية المحدود التى بها قوامه وذلك محال فى الحال ؛ إذ لو كان لها خاصية لأدى الى إثبات الحال للحال وذلك محال ٠

ثم نبه إلى أن الحال تدرك بالتقسيم ٠

وأضيف أن التعريف المذكور للحال هو تعريف القاضى الباقلانى ـ كما نسبه إليه الشهرستانى (١) ـ وقد تابعه فيه الجوينى ٠

وأشير إلى ان بعض المتكلمين كالإيجى مال الى حد الحال ،حيث عرفها بأنها الواسطة بين الموجود والمعدوم (٢) ، وبعض المتكلمين كالشهرستانى ضبطها بأن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هى حال ، وما تتماثل المتماثلات فيه وتختلف المختلفات فيه فهو حال (٣) ٠

والتحقيق ـ كما ذكر المقترح أن الحال لا يمكن تعريفها لا بالحد ولا بالرسم ، وقد مال إلى ذلك بعض المتكلمين (٤)

وأضيف أن ابن الجُبّائى هو أول من أحدث القول بالحال وأثبتها ، ولم تكن المسألة قبله مذكورة ، وقد تابعه بعض المعتزلة والكرامية ٠

أما الأشاعرة فالقاضى الباقلانى مال إلى القول بثبوتها حينا ،وتردد جوابه فيها حينا ، واستقر رأيه أخيرا فى كتابه الهداية على إثباتها ،أما الجوينى فقد أثبتها فى كتبه الأولى ونفاها فى كتابه الأخير البرهان ، كما نفاها الأشعرى والأستاذ الإسفراييني والفخر الرازى والإمام السَّنُوسى وجمهور المتكلمين (٥)

---

(١) راجع: نهاية الأقدام ١٣٢٠

(٢) راجع : متن المواقف ٥٧ ٠

(٣) راجع: نهاية الأقدام ١٣٣٠

(٤) راجع: المصدر السابق ٣١ـ١٣٢ ، غاية المرام ٢٧ ٠

(٥) راجع: اختلاف النظار فى إثبات الحال فى : الإرشاد ٨٠ ،الشامل ٢٩٤ ط إسكندرية ، البرهان ١/١٣٠ ،نهاية الأقدام ١٣١ ، غاية المرام ٢٧، شرح الكبرى ٢٨١ ٠

ثم أشار إلى أن الجوينى قسم الحال إلى معللة وغيره معللة ،وأنه ضرب لكل واحد من القسمين مثالا لقصد الإيضاح والبيان .

وأوضح ذلك بأن الحال تنقسم الى ما يعلل وما لا يعلل :

فالمعللة هي كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قائم بالذات ككون العالم عالما والقادر قادرا ، وزاد ابن الجُبّائي اشتراط الحياة ، فعلى مذهبه إيجاب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التى من شرطها الحياة كالعلم والقدرة ، أما ما لا يشترط فيه الحياة فلا ، وذلك كالسواد والبياض .

أما غير المعللة فهى كل صفة تثبت للذات غير معللة بصفة زائدة كتحيز الجوهر وكونه موجودا (١) .

ثم أشار إلى أن النظر فى ثبوت الأحوال يبنى على البحث فى العموم والخصوص (٢) ، وذكر اختلاف النظار فى العموم والخصوص هل هما من عوارض الألفاظ ، أو هما من عوارض المعنى .

وأوضح أن من رد العموم والخصوص الى الألفاظ المجردة نفى الأحوال ، وقال الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة ، أما أسماء الأجناس فيرجع عمومها وخصوصها عندهم إلى الألفاظ الدالة عليها فقط ، أما من جعل العموم والخصوص من عوارض المعنى فقد أثبت الأحوال (٣)

ثم استعرض حجج المثبتين والنافين للأحوال مناقشا لكل حجة فبدأ بنقل عبارة الجوينى : ,, من علم وجود جوهر ولم يعلم تحيزه ثم استبان له أنه متحيز فقد استجد علما متعلقا بمعلوم ، ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ,, .

ثم قرر هذا الدليل بأنه لا سبيل إلى إنكار العلم بوجه من وجوه الشيء الواحد والجهل بوجه آخر من وجوهه ، فمن رد ذلك الى العبارة المحضة تعذرت عليه الحدود والبراهين ،ولا يستقيم له فهم مقدمة كلية واندراج خاص تحت عمومها ، وفي ذلك رد المعقولات والوقوف مع اللفظ والإعراض عن المعنى ، على الرغم من أنه لو قدر درس العبارات ، وذهاب اللغات لاستقلت العقول بإدراك التماثل

---

(١) راجع : الإرشاد ٨٠ ، نهاية الأقدام ١٣١-١٣٢ ، غاية المرام ٣٠ .

(٢) راجع : المحصل ٦٢ ، شرح الكبرى ١٧٦ .

(٣) راجع : نهاية الأقدام ١٣٣-١٤٣ .

فى المتماثـلات والاختلاف فى المختلفات ، ومعرفة ما تشترك به المختلفات من الأحكام وما تفتـرق فيـــه ٠

ثم نقد دليل الجوينى المذكور بأنه غير منتج لما ادعاه ؛ إذ الدليل المذكـــور أنتج زائدا ، ولم يلزم من إثبات كونه زائدا أن يكون صفـــة ٠

ثم استعرض قول الجوينى : ,, إن التعرض للوجوه والاعتبارات إثبات الأحوال ,, ونقده بأنه غير سـديد ؛ حيث إن القائل بالوجوه والاعتبارات لا يقول إنها صفات ، أما الحال فقد رسمها الجوينى بأنها صفة لموجود ، وأيضا القول بصفة عامة فيه توسع فى القول ؛ لامتناع صفة واحدة لموصوفات متعددة ؛ إذ الواحد لا يختـــــص بمحليـــن ٠

ثم ناقش الفلاسفة لقولهم بالموجودات الذهنيـة ٠

ثم ناقش مثبتى الأحوال فى قولهم ليست معلومة ولا مجهولة بأن هذا كـــــلام متناقض فى نفسه ؛ فان قيام الدليل على ما لا سبيل الى علمه محال ، إلا أن يريـــدوا أنها لا تعلم على حيالها ، وليست مجهولة حيث علمت مع غيرهـا ٠

وأضيف أنه يلزمهم التناقض أيضا حيث قالوا الحال لا توصف بالوجـود ولا بالعدم ، والوجود عندهم حال فكيف يصح أن يقال الوجود لا يوصف بالوجود ٠

ثم أشـــار إلى أن الجوينى استدل على القسم الثانى من الأحوال وهى غيـــر المعللة وسكت عن الاحوال المعللـة ٠

وقد برر ذلك بأن دليله فى غير المعللة يطرد فى المعللة ، لكنه عقـــب بنقده بأن العلوم نسبة بين الذات وبين المعلوم ، فما الدليل على ثبوت حكم وصفـــه هى موجبـة للمعنى القائم بمحل الحكم ٠

ثم نقل عبارة الجوينى : ,, اعلم أن إثبات الصفات لا يتلقى إلا من قياس الغائـب على الشـاهد ,, ٠

وبعد أن شـرح مراده من هذه العبارة عقب بأن الجوينى منع قياس الغائـــب على الشاهد فى غير كتابه هذا بناءً على نفى الأحوال ٠

وأضيف أن الجوينى فى كتابه البرهان رفض قياس الغائب على الشاهد قائـلا : ,, فأما نحن فـلا نرضـى شيئا من ذلك ، فأمـا بناء الغائب على الشاهد فلا أصـل لـه ؛ فإن التحكم به باطل وفاقا ، والجمع بالعلة لا أصل لـه ؛ إذ لا علـــة ولا معلول عندنا ، وكون العالم عالما هو العلم بعينه ، والجمع بالحقيقة ليس بشئ ؛ فإن العلم الحادث مخالف للعلم القديم ، فكيف يجتمعان فى الحقيقة مع اختلافهمـا ، فإن قيل جمعتهما العلمية فهو باطل ، مبنى على القول بالأحوال ٠٠٠٠٠٠٠٠٠

والقول الجامع فى ذلك أنه إذا قام دليل على المطلوب فى الغائب فهو المقصود ، ولا أثـر لذكر الشاهد ، وإن لم يقم دليل على المطلوب فى الغائب فذكر الشاهد لا معنى لـه(١) ،، •

ثم استعرض عبارة الجوينى : ،، والجمع بين الغائب والشاهد بغير جامع تحكم ملجىء إلى الدهر والتشبيه والتعطيل ،فلابد من جامع ، والجوامع أربعة : الجمع بالدليل والعلة والحقيقة والشرط ،، •

ثم ذكر أن الجوينى مثل لهذه الجوامع •

وأود أن أوضح الأمثلة كما مثلها الجوينى ، فقد مثل للجمع بالعلة بحكمنا بأن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم ،فإذا ثبت كون حكم معلولا بعلة شاهدا وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة بالمعلول شاهدا وغائبا حتى يتلازما وينتفى كل واحد منهما عند انتفاء الثانى •

ومثال الجمع بالشرط حكمنا بأن كون العالم عالما مشروط بكونه حيا ، فإذا تقرر ذلك فى الشاهد اطرد فى الغائب •

ومثال الجمع بالحقيقة حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم ، فإذا تقررت حقيقة فى الشاهد اطردت فى الغائب •

ومثال الجمع بالدليل دلالة الإحداث على المحدث ، فإذا دل دليل على مدلوله عقلا لم يوجد الدليل غير دال شاهدا وغائبا (٢)

ثم حرر المقترح تقسيم الجوامع إلى الأربعة المذكورة ، وعقب بتحسين أمثلة الجوينى لهذه الجوامع ، إلا أنه نقده فى تمثيله للجمع بالحقيقة بأنه إنما يصح على القول بنفي الأحوال ، والجوينى هنا بصدد إثباتها •

ثم عقد فصلا فى : تعليل الواجب ـ وذلك تبعا للجوينى ـ

فبدأ بذكر اختلاف الأصحاب فى معنى تعليل الأحوال ، ونوه بأنه بدأ بذكر ما ذكروه فى الشاهد •

ثم قال : ،، وقد اختلفوا إذا خلق الله تعالى ـ فى ذات الجوهر علما ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية :

هل الصانع تعالى فعل المعنى ، والحال اللازمة له ؟ أو فعل المعنى ، والمعنى هو الذى أفاد ثبوت الحال ؟

---

(١) راجع : البرهان ١/١٢٩ـ١٣٠ •

(٢) راجع التمثيل فى : الإرشاد ٨٣ـ٨٤ •

فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مفعولان ···· ومن المتكلمين من قال الفاعل يفعل المعنى ، والمعنى يوجب الحال ، ولم يفعل الفاعل الحال أصلا ,, .

وأوضح هذه المسألة فأقول : احتج المعتزلة على قولهم بنفى صفات المعانى بأنها لو وجدت للزم تعليل الواجب ، وتعليل الواجب عندهم باطل ؛ إذ لو علل الواجب عندهم لكان ممكنا من حيث إن ثبوته يكون مستفادا من غيره .

وأجاب الأصحاب بأن معنى التعليل التلازم ، وليس إفادة العلة معلولها الثبوت - كما يقول المعتزلة - .

ويتضح الفرق بين القول بأن معنى التعليل التلازم ، وبين القول بأن معناه إفادة العلة لمعلولها الثبوت باختلاف الأصحاب فى معنى التعليل فى الشاهد ، هل هو التلازم ؟ أو هو إفادة العلة لمعلولها الثبوت ، فقال المحققون من الأصحاب اذا خلق الله تعالى - فى ذات الجوهر علما ، ولزم ذلك العلم ثبوت عالمية ، فالبارى تعالى - فعل المعنى والحال اللازمة له ، وذهب بعضهم الى أن البارى - تعالى - إنما فعل المعنى ، ولكن المعنى هو الذى أفاد ثبوت الحال لملازمته لها .

فعلى المذهب الأول معنى التعليل فى الشاهد والغائب ثبوت التلازم بينهما فى طرفى النفى والإثبات ، وهذا المذهب لا إشكال عليه ؛ حيث إن ثبوت التلازم وكون كل واحد منهما لا يفارق الآخر لا ينافى الوجوب ، وإنما ينافى الوجوب التعليل على القول الثانى ، من حيث إن الواجب لا يصح أن يستفاد من غيره .

ثم ناقش المعتزلة فى قولهم الشاهد إنما علل لجوازه والواجب يستقل بوجوبه عن مقتض يقتضيه ، ووضح أن القول فى واجب الوجود خرج عن الكلام فى طرف الحكم الواجب ؛ حيث إنا نحكم بالوجوب على معقوليته من حيث هو هذا الوجود ، فاستغنى عن مقتض لوجوبه ، بخلاف الحال ، فانه لا يثبت لها باعتبار معقوليتها شئ .

ثم نقل قول الجوينى : ,, لم يثبت استغناء واجب الوجود عن المقتضى لوجوبه ، وإنما يثبت ذلك باعتبار نفى الأولية عنه . ,,

وأوضح : أن هذا القول ذكره الجوينى ردا على المعتزلة ، حيث قالوا الواجب يستقل بوجوبه عن مقتض يقتضيه .

وقد نقد مقولة الجوينى المذكورة بالحكم فى الغائب ، فانه قد انتفت عنه الأولية ، فينبغى أن يمتنع استناده إلى مقتض من حيث انتفت عنه الأولية .

ثم نقل عبارة الجوينى : ,, لا يصح تعليل الوجود الجائز مع جوازه ,, .

وأوضح : أن الجوينى - وهو بصدد الرد على المعتزلة - أبطل تعليل الحكم الجائز

بالوجود ، فإنه لا يصح تعليله مع جوازه

وقد عقب على هذه المقالة بالنقد بأنه لا يلزم من تعليل الحكم الجائز تعليل الموجود الجائز ؛ حيث اختلافهما فى معقولية الوجود و الحال ، ولكن يلزم

المعتزلة ذلك لقولهم بأن الوجود حال ؛ فمعقوليه الجواز فيه كمعقولية الجواز فى سائر الأحوال ، وحينئذ يقال لهم لم اختص بالتعليل بعض الأحوال الجائزة دون باقيها

ثم قرر إبطال الجوينى لقول المعتزلة باستقلال الواجب لوجوبه ، وعلق عليه بأن الجوينى أورد هذا الكلام إلزاما على المعتزلة لأصولهم .

كما قرر تحقيق إلزام الجوينى للمعتزلة فى المسألتين اللتين ذكرهما وهما :

١ ـ خروج الشىء فى حال حدوثه عن كونه مقدورا ، فإذا قالوا باستغنائه عن الفاعل فى حال الحدوث يلزمهم القول باستغنائه عن العلة .

٢ ـ الصفات التابعة للحدوث عندهم لا تقع بمقتض ؛ لوجوبها باعتبار تحقق لازمها وهو الوجود .

ثم قرر بقية الإلزامات التى ألزمها الجوينى للمعتزلة لقولهم بمنع تعليل الواجب .

ثم بعد ذلك خاض المقترح ـ تبعا للجوينى ـ فى الحجاج ، ورد حجج المعتزلة لقولهم بنفى صفات المعانى .

وأضيف أن المقصود بهذا الباب الكلام فى صفات المعانى ، والمقصود بالفصل الأول منه الكلام فى إثبات صفات المعانى ، والرد على منكريها ، وقد ضمن الجوينى هذا الفصل الكلام فى فصلين هما إثبات الأحوال ومعنى تعليل الواجب ، وذكرهما قبل الحجاج فى إثبات صفات المعانى ؛ لما رأى أن هذين الفصلين يشتملان على أهم أصول المعتزلة وقواعدهم التى بنوا عليها إنكار صفات المعانى ، فبدأ بهما لهدم قواعد المعتزلة قبل مناقشتهم .

وقد احتج الجوينى على إثبات صفات المعانى بثلاثة طرق ، قررها المقترح وناقشها ، وأود تحليل هذه الطرق الثلاثة ، وما دار حولها من مناقشات . فأقول :

الطريقة الأولى : حاصل القول فيها أن الجوينى ألزم المعتزلة القول بأن كونه تعالى مريدا إنما هو لنفسه ؛ وذلك حيث سلموا بأن كون العالم عالما وكون المريد مريدا حكمان ثابتان للذات ، وأنهما معللان شاهدا ، فإذ اجاز أن يكون أحدهما للنفس غائبا ، وهو كونه عالما لزم أن يكون كونه مريدا أيضا للنفس غائبا ،

وقد حقق الجوينى الجمع بين كونه تعالى عالما وكونه تعالى مريدا بالسبر والتقسيم .

وقد حقق المقترح اللزوم المذكور للمعتزلة ، ونبه إلى أن هذا الإلزام لا يتوجه على من زعم أن البارى ـ تعالى ـ ليس مريدا ، أو أنه مريد لنفسه ـ بمعنى ـ أنه غير مغلوب ولا مستكره ؛ حيث إن كونه مريدا حينئذ ليس بحكم أصلا ، كما نبه إلى أن تقسيم الجوينى غير حاصر .

أما الطريقة الثانية فهى : أن نقول ثبت التعليل للحكم شاهدا ، فيلزم ألا يثبت بدون علته غائبـا .

وقد قرر المقترح هذه الطريقة ،وأورد للمعتزلة على هذه الطريقة سؤالين ، وأجاب عنهما ـ تبعا للجوينى ـ وهما :

١ـ السؤال الأول قول المعتزلة التعليل فى الشاهد إنما كان للجواز .

وأجاب بأن انتفاء الجواز لا يلزم منه نفى التعليل ؛ حيث إن الجواز دليل التعليل ، والدليل لا يلزم عكسـه .

٢ـ السؤال الثانى : قولهم عالمية البارى تخالف عالمية الشاهد ،فلا يلزم من تعليـل الحكم فى الشاهد تعليل ما يخالفـه .

وأجاب بأن الوجه الذى يقتضى العلم شاهدا حكما يقتضيه غائبا ، فما لأجله علـل هذا الحكم مطرد شاهدا وغائبا .

أما الطريقة الثالثة ـ طريقة الأشعرى ـ فهى أن نقول : إن المتعلق بالمعلوم علم ، والمعلوم إذا كان محاطا به على وجه الكشف والإيضاح للعالم فلا بد أن يتعلق به علم .

وقد علق المقترح على هذه الطريقه بأنه يستغنى بها عن النظر الى الشاهد ،والجوينى صدر المسألة بأن إثبات العلم بالصفات الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد .
وبيان استغناء هذه الطريقة عن النظر إلى الشاهد : أن شواهد الأفعال أرشـدت الى أن الفاعل لابد أن يكون محيطا بما يفعله ، والإحاطة بالفعل هى معنى العلـم ، فإذا دل الفعل على ذلك ـ وحقيقة مدلوله هو العلم ، لم تبق حاجة إلى النظـر فى الشـاهد .

ثم نقل قول الجوينى : ,, وهذا إلزام على طريق المعتزلة ,, .

ولتوضيح هذه العبارة أقول : معنى قول الجوينى المذكور : أن الطريقة الثالثة هـى آكد وفقا لأصول المعتزلة ؛ حيث إنهم ذهبوا إلى أن تعلق العلمين بالمعلوم الواحـد يوجب تماثلهما ، فإذا تعلق العلم الحادث بمعلوم معين فكل علم تعلق بعين متعلقـه هو مثل له ،وقد ذهب المعتزلة بناء على ذلك الى أن العلم القديم لتعلقة بمتعلـق العلم الحادث لو ثبت لكان مماثلا للعلم الحادث .

ثم نوه المقترح بأن المعتزلة بنواهذه المسألة على مسألة أخرى وهى أن الاشـتراك فى الأخص يلزم منه التماثل ،وقد أنكـر أن يكون الاشتراك فى الأخص يوجب الاشـتراك فى بقية الصفات النفسية على حكم التعليل .

ثم استعرض مذهب الفلاسفة قائلا : بل صفاته تعالى ترجع عندهم إما إلى سلب ، أو إضافة أو ما هو مركب من سلب وإضافة ، وذكر أن الذى حملهم على ذلك تنزيه البارى ـ تعالى ـ عن الكثرة المنافية للوحدة الواجبة ، وذكر أنهم تناهوا فى ذلك إلى أن

نفوا أن يكون للبارى - تعالى - ماهيــة وراء كونه تعالى موجودا .

وأشير إلى أن الفلاسفة ذهبوا إلى نفى صفات المعانى ، وقالوا عالم بالذات ، وقادر بالذات ؛ حيث إن واجب الوجود مستغن على الإطلاق من كل وجه ، وإثبات صفة لذاته تعالى أزليــة قائمة بذاته يبطل الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف جميعا .

وقالوا واجب الوجود بذاته لا يتصور إلا واحدا من كل وجه ، فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود ، ولا يشاركه تعالى شىء ما - صفة كانت أو موصوفا - فى وجوب الوجود والأزلية ، ولا ينقسم ولا يتكثر لا بالكم ولا بالمبادىء المقومة ولا بأجـــزاء الحقيقه والحـــد .

وأود أن أوضح مذهب الفلاسفة فى الصفات على لسان ابن سينا :
قال ابن سينا : أن الأول لا ماهيه له غير الإنية (١) .
وقال : إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التى فيها تركيب حتى يكون هنـــاك ماهيه ما ، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود (٢) .

وقال : "والأول أيضا لا جنس له ... ، لا فصل له ، وإذ لا جنس له ولا فصل فلا حــد له ولا برهان عليه ؛ لأنه لا علة له ، ولذلك لا لِمّ له" (٣) .

وقال : "فإذا حققت تلك الصفة الأولى لواجب الوجود - أنه إنّ وموجود - ثـــم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجـــود مع السلب ، وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة ألبتة ، ولا مغايرة" (٤) .

وقال : "وإذا قيل له قادر لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافا إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على النحو الذى ذكر ، وإذا قيل له حى لم يعن إلا هذا الوجـــود العقلــــــى مأخـــوذا مع الإضافـــة الى الكل المعقولة أيضا بالقصـــــد الثانــــــى إذ الحى هو الدراك الفعال ، وإذا قيل مريد لم يعن إلا كون واجب الوجود مـــــع عقليته - أى سلب المادة عنه - مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من إضافة وسلب" (٥) .

وقال ،، إن واجب الوجود غير داخل فى جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، وأنه برىء عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة ، لا ند له ولا شريك ولا ضد ، وأنه

---

(١) راجع : الشفاء / الإلهيات ٢/٣٤٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق ٢/٣٤٥ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٢/٣٤٧-٣٤٨ .

(٤) راجع : النجاة ٢٥١ .

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

واحـد من جميع الوجوه ، لأنه غير منقسم لا فى الأجزاء بالفعل ولا فى الأجـزاء بالفرض والوهم كالمتصل ،ولا فى العقل بأن تكون ذاته مركبة من معان عقليـة متغايرة يتحد بها جملته وأنه واحد من حيث هو غير مشارك ألبتة فى وجوده الذى له ، فهو بهذه الوجوه فرد ، وهو واحد ، لأنه تام الوجود ،، (١)

ثم ذكر المقترح شبه الفلاسفة فى نفى الصفات النفسية والمعنوية والاعتبارات،وأجـاب عنهـا .

فرد قولهم بالوجود المطلق وزعمهم أنه هو حقيقة واجب الوجود ، كما رد تخصيصهم الوجود بالوجوب ، ومنعهم من اثبات خصوصية زائدة ، على الوجود ،مستعينا بالعديد من الالزامات لتقرير ردوده .

ثم أفاض فى ذكـر شبه الفلاسفة فى نفى صفات المعانى والرد عليها ،

فقرر أنه لا يلزم أن تكون حقيقة واجب الوجود مركبة من الصفات مع القول بأنها موجـودات، حيث إننا نقول إنها غير ذاتية ، وناقشهم فى قولهم كل عارض معلل ، ووضح أن العـارض يطلق بمعنيين : أحدهما : الطارئ فى الوجود - وهو مسلم استحالته ، والثانى : إطلاقهم العارض على ما فهمت الحقيقة بدونه ،ونبههم إلى ترك لفظ العارض لما فيه من الاشتراك الموهم لمعنى مسلم الاستحالة . وأشار إليهم أن يعدلوا عبارتهـم ويقولوا كلما فهمت الحقيقة مع الذهول عنه فهو معلل ، وحينئذ وجه عليهم المنـع لهذه المقدمة .

ثم ناقش الفلاسفة فى قولهم بافتقار الصفات إلى الذات،والافتقار ينافى الوجـوب .
وأجاب عن هذه الشبهة بأن لفظ الافتقار يشعر بالحاجة وهى مستحيلة عليه تعالـى ، ولا يصح القول بافتقار الصفات إلى الذات ، ولا بافتقار الذات إلى الصفـات ، حيث إن كل واحد من القسمين لا يفيد الثانى ولا يعطيه الوجود ،ووجوب كل واحـد منهما يمنع من تقدير انتفائـه ،وأن الفلاسـفة لما رأوا أن المتلازميـن لا يصـح ثبوت أحدهما فى العقل بدون الثانى سموا هذا التلازم المشير إلى امتناع أحدهمـا بدون الثانى افتقـارا .

ثم طالبهـم بالدليل على نفى المعنى الذى لا نسميه نحن افتقارا ووجهم الـى ترك لفظ الافتقـار ، لما يوهم بما نسلم استحالته ، ووجههم إلى أن يعدلـوا عبارتهم ويقولوا لا يمكن ثبوت واجـب يلازمه واجب ، أو يقولوا لا يمكن ثبوت واجـب لا يصح وجوده خاليا عن واجب آخر ،وحينئذ وجه المقترح عليهم المنع .

ثم ذكر طرق المعتزلة فى الاستدلال على نفى صفات المعانى ومنهـا :

---

(١) راجع : المصدر السابق ٢٥١-٢٥٢ .

أنهم قالوا : القول بثبوت معان قائمة يلزم أن توجب أحكاما هي واجبة ، وتعليل الواجب محال ، وما أفضى الى المحال محال · وقد ناقشهم في قولهم بلزوم وجوب أحكام واجبة ، وفي منعهم تعليل الواجب ·

ومنها : أن الأمة أجمعت على أن القديم واحد ، وإثبات صفات المعاني خرق لإجماع الأمة ·

وأجاب بأن الإجماع انعقد على أن القديم الموصوف بأوصاف الإلهية واحد ·

ومنها : أن القول بثبوت ثان يوجب مشاركة الذات في الأخص ، ويلزم منه الاشتراك في ثبوت الإلهيه ، إذ اخص وصف الإله كونه قديما ·

وقد ناقشهم في قولهم ان كونه تعالى قديما هو أخص وصف الإله ، وفي قولهم إن الاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك فيما عداه من الصفات ·

ثم ذكر الزام الجويني للبصريين من المعتزلة التناقض من حيث أثبتوا للباري ـ تعالى ـ إرادة حادثة تشارك إرادتنا عند تعلقها بمتعلقها في أخص وصفها ، وإحداهما لا توجد الا في محل ، والثانية مستغنية عن المحل ·

وذكر أن المعتزلة يناقضون أصلهم ـ منع تعليل الواجب ـ فكيف يعللون التماثل بالاشتراك في الأخص ·

ثم ذكر شبهة المعتزلة : القول بصفة عامة في تعلقها يفضي الى القول بقيام معنى واحد مقام معان مختلفة ، وذلك محال [1] ·

وقد بدأ الاجابة عن هذه الشبهة بنقل عبارة الجويني : ,, هذا مما لا يلزم الجواب عنه ، فإنه بحث في تفصيل الصفات ، وهم نافوها ، فكيف يستقيم البحث في تفصيل ما قد نفى أصله ,, · وعلق على هذه العبارة بأنه ينبغي الانفصال عن شبهتهم وأشار الى أن طرق الأصحاب اختلفت في الانفصال عن الشبهة المذكورة ، وأن بعضهم ذهب إلى الالتجاء إلى السمع ، وبعضهم ذهب إلى سلوك طريق المعقول ، وبنى هذه المسألة على مسألة سواد حلاوة ·

وأضيف أن معنى مسألة سواد حلاوة أنه هل يجوز أن يكون خاصيتا عرضين مختلفين ثابتتين لذات واحدة ، كسواد هو حلاوة لاجتماع خاصيتي السواد والحلاوة أم لا [2] ؟

---

(١) راجع شبه المعتزلة في : شرح الأصول الخمسة ١٨٣ـ١٨٥ ، ١٩٥ـ ٢٠٣ ·

(٢) راجع معنى مسألة سواد حلاوة في : شرح الكبرى ١٨٤ ·

فالذى أحال اجتماع خاصيتا عرضين مختلفين ثابتتين لذات واحدة طرد ذلك فى الصفات الأزلية .

ثم نبه إلى أن مسألة سواد حلاوة إنما تلزم على مذهب من قال بثبوت الأحوال ، أما من نفى الأحوال وقال أخص وصف الشئ وجوده فمحصول القول باجتماع خاصيتين لذات واحدة أن يكون الوجود ان وجودا واحدا ، وذلك محال .

ثم نبه إلى الفرق بين نسبة قيام العلم الواحد مقام علوم مختلفة وبين نسبة قيام القدرة مقام العلم والإرادة .

ثم ذكر أن الجوينى أورد على نفسه سؤالا آخر وهو الاجتزاء بالذات عن الصفات ، وذكر عبارة الجوينى : ,, هذا مما لا يلزم الجواب عنه ,, .

وعلق على هذه العبارة بأنه ينبغى الانفصال عن هذا السؤال .

وأوضح : أن الجوينى : أورد على نفسه سؤالا ، على لسان المعتزلة حاصله يفضى إلى الاستغناء بالذات عن الصفات ، وسؤالهم كما ذكره الجوينى فى الإرشاد : ,, إذا لم يبعد ثبوت علم فى حكم علوم ، فما المانع من مصيرنا الى أن البارى - تعالى - عالم بالمعلومات لنفسه ، قادر عليها لنفسه ، وتكون نفسه فى حكم العلم والقدرة (١) .

ثم ذكر المقترح جواب من سلك مسلك المعقول على هذا السؤال فقال : ,, إن حكم الصفات عدم صحة الوجود بدون الحلول فى المحل ، وحكم الذات الاستغناء عن المحل ، وهذا جمع بين نقيضتين ,, .

وأضيف أن المذهب الثانى وهو الالتجاء إلى السمع هو مذهب القاضى الباقلانى وتبعه الجوينى .

وقد لاحظت الخلاف بين القاضى الباقلانى والجوينى فى الالتجاء الى السمع ، فالباقلانى حقق السمع بالنصوص القرآنية كقوله تعالى : ,, أنزله بعلمه (٢) ,, وقوله تعالى : ,, وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه (٣) ,,

وقوله تعالى ,, أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة (٤) ,,

وقد خالفه الجوينى حيث حقق السمع بدليل الإجماع ، كما أن الباقلانى استدل

---

(١) راجع : الارشاد ٩٣ .

(٢) سورة النساء من آية ١٦٦ .

(٣) سورة فاطر من آية ١١ .

(٤) سورة فصلت من آية ١٥ .

بالكثير من الأدلة العقلية [١] ، وخالفه فى ذلك الجوينى حيث منع دلالة المعقول على كون العلم زائدا [٢].

وقد نقد المقترح الجوينى فى منعه دلالة المعقول على كون العلم زائدا ، وعلق عليه بأنه غير مستقيم ، كما علق على استدلاله بالإجماع بأن فيه قلق ، حيث إن تقرير هذه المقالة وأمثالها لو صدرت عن متكلم من متكلمى الإسلام لا يجب أن تتواتر وتشتهر ويتناقلها الناقلون ، بل جواز اندراسها بعد ظهورها ثابت ، فمن أين يعرف عدم المخالف .

هذا بعد ظهور الكلام فى هذه المسألة ، أما العصر الأول فلا يكاد ينقل فيه من آحاد هذه التفاريع شىء .

ثم نقد المقترح قول أبى الهذيل العلاف : البارى تعالى عالم بعلم هو ذاته ، وذاته ليس بعلم ، وأشار الى تهافت هذا القول ، وأنه يعد من فضائحه .

وانتهى إلى أن الالتجاء إلى مسالك المعقول متعين فى إثبات صفات المعانى ، وإن كان السمع مما يصح الاستدلال به أيضا فى هذا المقام ، حيث إن صحة دلالة السمع بالمعجزة لا تتوقف على الكلام فى تفصيل الصفات .

وأضيف أن المعتزلة يمنعون الاستدلال بالسمع فى هذه المسألة حيث إن صحة السمع تبنى عليها ، فقد قالوا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم نعلم أنه تعالى عالم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالما لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح أجمع ، فترتب السمع على هذه المسألة [٣] .

ثم عقد فصلا فى إقامة الدليل على ثبوت الإرادة الأزلية .

وفى البداية أحال إلى ما تقدم بحثه سلفا . وأضيف أنه قد تقدم ذكر مذهب أهل السنة : أن الله تعالى مريد بإرادة قديمة أزلية ، كما تقدم ذكر مذاهب المعتزلة فى إثبات كونه تعالى مريدا ومناقشتها والرد عليها [٤] ،

ثم أشار إلى أنه لم يتحقق كونه تعالى مريدا على الحقيقة فى مذاهب المعتزلة إلا على مذهب البصريين ، إلا أنهم ذهبوا إلى أن البارى -تعالى- مريد بإرادة حادثة لا فى محل .

---

(١) راجع : التمهيد ٢٢٧-٢٤٣ .

(٢) راجع : الإرشاد ٩٢، ٩٤ .

(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ١٩٤-١٩٥ .

(٤) راجع ص ١١٧-١٢١ .

ثم خاض فى مناقشة البصريين لقولهم بأن البارى -تعالى- مريد بإرادة حادثة لا فى محل .

فوجه إليهم : أنهم نقضوا جملة من القواعد العقلية ، لما يلزمهم من :

١- إثبات استغناء المعانى عن المحال .

٢- إبطال التفرقة بين الذوات القائمة بأنفسها وبين المعانى المفتقرة إلى المحل .

٣- إثبات أحكام المعانى لذاته تعالى مع عدم اختصاصها بها .

ثم أورد على لسان المعتزلة قولهم : الإرادة لا فى محل ، والبارى -تعالى- لا فى محل ، فيجب اختصاصها لذلك به .

وعلق على هذا القول بأنه سخيف ، وناقشه بأن قولنا لا فى محل مشترك ، فيقال لا فى محل للجوهر ويراد به أنه ليس مختصا بغيره اختصاص الصفه بالموصوف ، ويقال لا فى محل ويراد أنه ليس فى مكان وحيز ، والاعتبار الأول متحقق فى الجوهر ، والثانى متحقق فى العرض .

ثم قال : « ثم عندهم يجوز أن يخلق الله -تعالى- فناء لا فى محل ، وهو معنى يلزم منه نفى الجواهر كلها .... إلخ » .

وأوضح هذه العبارة بأن المعتزلة ذكروا اعتذارهم المذكور وهو قولهم : الإرادة لا فى محل ، والبارى - تعالى - لا فى محل ، فيجب اختصاصها لذلك به ، فوجه عليهم المقترح النقض بالفناء ، حيث زعموا أن فناء الجواهر معنى يخلقه البارى - تعالى - لا فى محل تفنى به الجواهر ، فألزموا أن يقولوا الفناء لا فى محل فيختص مقتضاه بموجود لا فى محل ، وهذا يجرهم إلى تجويز عدم القديم - تعالى - .

وأضيف أن المقصود بالمحل إذا قلنا البارى -تعالى- لا فى محل هو المكان ، والمقصود بالمحل إذا قلنا الإرادة لا فى محل المتمكن ، وفرق كبير بين المكان والمتمكن (١) .

وأيضا : قول المعتزلة باختصاص البارى -تعالى- لكونه لا فى محل بالإرادة التى لا فى محل ليس بأولى من قول القائل باختصاص الحادث بها ، لأن الإرادة حادثة ، والجوهر حادث ، والحادث بالحادث أولى ، والمناسبات بين الحوادث تتحقق ، ولا مناسبة بين القديم والحادث بوجه ما (٢) .

ثم ذكر المقترح بعض المناقضات منها :

---

(١) راجع : نهاية الأقدام ٢٤٤ .

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

١- الإرادة لو كانت حادثة لا فتقرت إلى إرادة تتعلق بها فيلزم التسلسل .
وأوضح هذه المناقضة بأن كل حادث اختص بوجه من وجوه الجواز كاختصاصه بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وبالوجود دون العدم كان مرادا ، والإرادة لقولكم بحدوثها مثل جميع الحوادث فلما اختصت بوجه من وجوه الجواز ، كاختصاصها بوقت دون وقت تكون مرادة ، وتتسلسل الإرادات ، فكل إرادة حادثة تتعلق بإرادة ، والقول بالتسلسل باطل .
٢- المعتزلة منعوا جهما من القول بإثبات علوم حادثة لا فى محل ، وقالوا هم بإرادة حادثة لا فى محل .
٣- المعتزلة امتنعوا من القول بأن كلام البارى -تعالى- لا فى محل ، مع كونه محدثا عندهم ، ولم يمتنعوا فى الارادة .
٤- المعتزله نقضوا أصلا من اصولهم فى التماثل ، وذلك أنهم زعموا أن الاجتماع فى الأخص يوجب الاجتماع فى سائر الصفات ، وذلك من حيث إن أخص صفات الإرادة تعلقها بمراد معين ، وقد تتعلق إرادة البارى -تعالى- بنفس ما تتعلق به إرادتنا ، وهو أخص وصف الإرادتين ، فينبغى أن يقولوا بتماثل الإرادتين وفقا لأصلهم ، ولكنهم فرقوا بينهما حيث أوجبوا الإرادتنا المحل ، وزعموا أن إرادة البارى - تعالى - لا فى محل .
٥- يلزم المعتزلة القول بتجدد الأحكام الحادثة على ذاته تعالى ، وإن جاز ذلك جاز قيام المعانى الحادثة به تعالى .

وأضيف أن قول البصريين من المعتزلة البارى -تعالى- مريد بإرادة حادثة لا فى محل توجه عليه كثير من المتكلمين لإبطاله ، وأود أن أذكر على سبيل المثال بعض ردود الإمام أبى المعين النسفى فى هذا الصدد :

إن الإرادة لو كانت حادثة فإما أن تكون قد حدثت بإحداث محدث أو لا بإحداث محدث ، فإن حدثت لا بإحداث محدث فهو محال ، حيث يلزم حدوث العالم بلا محدث ، كما أن القول به يؤدى إلى تعطيل الصانع ، وإن حدثت بإحداث الصانع فإما أن يكون الصانع أحدثها لا بإرادة منه وهو محال ، لأنه يوجب كون البارى - تعالى - مضطرا فى إحداث الإرادة ، واما أن يكون أحدثها بإرادة أخرى ، والكلام فى الإرادة الثانية كالكلام فى الإرادة الأولى ، وكذلك إلى ما لا يتناهى ، والقول به محال .

أما قولهم لا فى محل فالبارى - تعالى - لم يكن بالاتصاف بها أولى من غيره ، ولا هى بكونها إرادة له أولى من أن تكون لغيره [(١)] .

---

(١) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٠٩ .

ثم عقد فصلا فى : الــرد على جهم فى إثبات علوم حادثة للبارى تعالى -

وقد بدأ بالإشارة إلى أن الرد على جهم كالرد على البصريين فى إثبات إرادة حادثة.

وأثوه بأنه قد سبــق فى الفصل السابق الرد على البصريين (١)

ثم ذكر أن المقصود هنا هو الشبهة الحاملة لجهم لاعتقاده ذلك ، وأشار الى أن الشبهة التى أضلت جهما أنه اعتقد أن العلم بأن سيوجد الممكن غير العلم بوجوده ، وذكــر أن هذه الشبهة هى الحاملة للفلاسفة لقولهم باستحالة علم الله - تعالــى - بالجزئيات ، وهى الحاملة للكرامية لقولهم بأن البارى - تعالى - محل للحوادث .

وقبل الخوض فى تقرير الشبهة والجواب عنها أود أن أعلق على عبارة المقترح: ,, فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كون البارى - تعالى - يعلم الجزئيات .

هذه العبارة فيها نظر؛ فالفلاسفة مختلفون فى علم البارى - تعالى - على مقــــالات؛ فمنهــم من صار الى أن البارى - تعالى - لا يعلم شيئا أصلا ، ومنهم من قال عالـــم بذاتــه لكنه لا يعلم غيره ، ومنهم من قال لا يعقل غير المتناهى ، ومنهم من قال لا يعــلم الجزئيات المتغيرة ، ومنهم من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل ، ومنهم من قــال يعلم الكلى والجزئى جميعا على وجــه لا يتطرق إلى علمه تعالى نقص ولا قصور (٢)

وبذلك يتضح تعدد مقالات الفلاسفة فى العلم الإلهى؛ وبناء عليه تكون عبــــارة المقترح المذكورة غير مسلمة ؛ حيث إنه نسب إنكار علم البارى - تعالى - بالجزئيات إلى الفلاسفة جميعا .

وألاحــظ أن المشهور بين علماء الكلام نسبة القول بإنكار علم الله - تعالى - بالجزئيات إلى الفلاسفة ، وأبرز من خاض فى هذه المسألة من المتكلمين الإمام الغزالى ، وقـــد نسب الإمام الغزالى إلى جميع الفلاسفة القول بأن البارى - تعالى - لا يعلم بالجزئيات ، ثم نسب الى ابن سينا القول بأن البارى - تعالى - يعلم الأشياء علما كليا لا يدخــل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن (٣) .

وأشير إلى أن أبرز من التصق به إنكار علم الله - تعالى - بالجزئيات هو ابن ســينا ؛ ولذلك فمن الضرورى تحقيق أقوال ابن سينا فى هذا الصدد .

---

(١) راجــع ص ١٤٥-١٤٦

(٢) راجــع أقوال الفلاسفة فى : نهاية الأقدام ٢٢٢ ، شرح المقاصـــد ٢/ ٦٤-٦٩ شرح المواقف ١١٦-١٢٥ .

(٣) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى ٥٣/ المطبعة الخيرية ١٣١٩هـ .

قال ابن سينا : فالواجب الوجود يجب ألا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر (١).

وقال : "ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإما عارض لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه ، وهذا محال (٢) .

وقال : بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، وهذا من العجائب التى يحتاج تصورها الى لطف قريحة (٣) .

والاحظ فى هذه النصوص أن ابن سينا لم ينكر علم البارى - تعالى - بالجزئيات ، وإنما يصرح بأن البارى - تعالى - يعلمها ، وأنه لا يعزب عنه شىء شخصى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

والتحقيق أن الحامل للمتكلمين على اتهام ابن سينا بإنكار علم البارى - تعالى - بالجزئيات هو قوله بأن البارى - تعالى - يعلم الجزئيات على نحو كلى ، فلما اتجهوا إلى فهم وتفهيم النحو الكلى الذى قال به ابن سينا انتهوا الى أنه أنكر علم البارى - تعالى - بالجزئيات .

وأود أن أعرض نماذج من المتكلمين توضح تصوير علماء الكلام لمذهب ابن سينا فى علم البارى-تعالى-بالجزئيات :

قال الشهرستانى - وهو بصدد تفهيم النحو الكلى - : ,,إذا عقل ذاته ، وعقل أنها مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد منها ، ولا شىء من الأشياء يوجد إلا وقد صار معلوما من جهة ما يكون واجبا بسببه ، فتكون الأسباب بمطابقاتها (٤) تتأدى إلى أن يوجد منها الأمور الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ما يتأدى إليه ، وما بينها من الأزمنة ، ومالها من العودات ، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية - أعنى من حيث لها صفات وأحوال تستعد بها لأن تكون كلية (٥).

---

(١) راجع : الإشارات لابن سينا ٧٦/٢ ط ١/ المطبعة الخيرية ١٣٢٥ هـ .

(٢) راجع : النجاة ٢٤٦ .

(٣) راجع : الشفاء ٣٥٩/٢ ، النجاة ٢٤٧ .

(٤) فى النسخة المطبوعة : بمصادماتها.صححناه ليستقيم النص .

(٥) راجع : نهاية الأقدام ٢٢٢ .

وقال الإمام أبو حامد الغزالي ـ وهو بصدد تصوير مذهب ابن سينا ـ : كل ما يجب في تعريفه الإضافة الى الزمان فلا يتصور أن يعلمه ؛ لأنه يوجب التغير ، هذا فيما ينقسم بالزمان ، وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كأشخاص الناس والحيوانات ، فإنهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد ، وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلي ، ويعلم عوارضه وخواصه ، وأنه ينبغي أن يكون بدنه مركبا من أعضاء بعضها للبطش ، وبعضها للمشي ، وبعضها للإدراك ، وبعضها زوج ، وبعضها فرد ، وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه ، وهلم جرا إلى كل صفة في داخل الآدمي وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء ، ويعلمه كليا ، فأما شخص زيد فإنما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل .... وهذه قاعدة اعتقدوها واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيدا مثلا لو أطاع الله ـ تعالى ـ أو عصاه لم يكن الله ـ تعالى ـ عالما بما يتجدد من أحواله ؛ لأنه لا يعرف زيدا بعينه ، فإنه شخص وأفعاله حادثة بعد أن لم تكن ، وإذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وأفعاله ، بل لا يعلم كفر زيد ولا إسلامه ، وإنما يعلم كفر الإنسان وإسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالأشخاص ، بل يلزم أن يقال تحدى محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ بالنبوة ، وهو لم يعرف في تلك الحالة أنه تحدى بها ، وكذلك الحال مع كل نبي معين ، وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة ، وأن صفة أولئك كذا وكذا ، فأما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه ، فإن ذلك يعرف بالحس ، والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب إدراكها على اختلافها تغيرا (١) .

كما أود أن أعرض نموذجا لمن تعرض للتحكيم بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه المسألة :

قال خوجه زاده ـ وهو بصدد تفهيم مذهب ابن سينا في المسألة ـ :
الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها ، أو متغيرة كالمركبات العنصرية التي تكون وتفسد لا يعلمها الأول من حيث هي جزئيات متشكلة ، بل يعلمها على وجه كلي ، لا على معنى أنه لا يعلم إلا ما هيتها الكلية فقط ، بل على معنى أنه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية أيضا لا تجتمع في الخارج إلا في شخص واحد ، فيحصل علم كلي مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وإن لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين ، وكذا لا يعلم الجزئيات المتغيرة الزمانية سواء كانت متشكلة كالأجسام ، أولا كالنفوس على وجه كونها جزئيات ، فإنه تعالى وإن كان يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها ، لكنه يعلمها علما متعاليا

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة ٥٤ .

عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة ، فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء (١).

والتحقيق أنه ليس من الضروري البحث في معنى النحو الكلي الذي قال به ابن سينا ، حيث إنه صرح بأنه تعالى يعقل كل شيء ، ولا يعزب عن علمه تعالى شيء شخص ، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

وإذا كان ابن سينا قد صرح بأن الباري - تعالى - يعلم الجزئيات فعلى أي نحو يعلمها لا ينفي كونه تعالى عالما بها .

وأشير إلى أن النحو الكلي الذي قال به ابن سينا ويعسر فهمه يحتاج إلى لطف قريحة لتصوره ، كما قال ابن سينا (٢).

وبعد أن حققت بطلان نسبة القول بأن الباري تعالى - لا يعلم الجزئيات لابن سينا فلا أسلم جر إنكار علم الباري - تعالى - بالجزئيات على جميع الفلاسفة المتقدمين ، باعتبار أن ابن سينا والفارابي هما أظهر من حقق مذهب أرسطو ، وأرسطو باعتبار أنه أظهر من رتب الفلسفة وهذبها ، ورد على من تقدمه .

وبناء على ما تقدم تكون عبارة المقترح : فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كون الباري - تعالى - يعلم الجزئيات . هـ غير مسلمة (٣).

أما مذهب الفلاسفة القدماء فقد حققه ابن رشد بأن الباري تعالى - يعلم الكليات والجزئيات ، ولا يعلمها بعلم يقتضي نقصا ، أما من نسب إليهم القول بأن الباري - تعالى - يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فهو غير محيط بمذهبهم ، ولا لازم لأصولهم (٤).

وبعد أن ذكر المقترح الشبهة المذكورة وهي أن العلم بأن سيوجد الممكن غير العلم بوجوده ، وذكر أنها حملت جهما إلى إثبات علوم حادثة للباري - تعالى - ، وحملت الفلاسفة إلى القول باستحالة كون الباري - تعالى - يعلم الجزئيات ، وحملت الكرامية إلى القول بأن الباري - تعالى - محل للحوادث

بعد ما ذكر ذلك قرر الشبهة المذكورة : بأنهم قالوا الباري - تعالى - كان عالما في الأزل بأن العالم سيوجد ، فإذا وجد فلا يكون عالما بأنه سيوجد ، إذ من ضرورة قولنا إنه عالم بأنه سيوجد توقع الوجود في المستقبل ، وذلك لا يتصور في حال الوجود ،

---

(١) راجع: تهافت الفلاسفة لخوجه زاده ٢/ ٤٢ المطبعة الخيرية ١٣١٩هـ .

(٢) راجع : الشفاء ٢/ ٣٥٩ .

(٣) راجع مسألة علم الباري تعالى بالجزئيات في : الإشارات ٢/ ٧٢-٧٣ ، الشفاء ٢/ ٣٥٩ ، تهافت الفلاسفة ٥٣-٥٧ ، نهاية الأقدام ٢٢٢-٢٣٧ ، تهافت التهافت لابن رشد ١١٢-١١٤/ المطبعة الخيرية ١٣١٩هـ ، شرح المقاصد ٢/ ٦٧-٦٩ تهافت الفلاسفة لخوجه ٢/ ٤٢-٥١ .

(٤) راجع : تهافت التهافت ١١٠ .

والعلم بأنه وجد لا يتصور أزلا ، وما لا يتصور أزلا وجب أن يكون حادثا .

ثم أجاب عنها بأن العلم بأن سيوجد علم بالوجود في زمن الوجود ، إذ معناه الوجود المضاف الى زمان متوقع ، وعند الحصول لابد وأن يكون هو ذلك المعلوم المضاف إلى ذلك الزمن المتوقع ، إذ لو كان غيره لبطل العلم بأن سيوجد ، وكان ما علم أنه سيوجد لا يوجد وهومحال .

وإذا كان الوجود الحاصل في زمن الوجود واجبا لزم أن يكون هو المعلوم أزلا

وإذا كان العلم بالوجود لا يتصور أزلا ، والعلم بأن سيوجد لا يتحقق عند الوجود فيلزم عدم كونه عالما بأن سيوجد حالة الوجود لتحقق المنافاة عنده ، كما يلزم عدم الأزلي الواجب .

والعلم بأن سيوجد هل هو مخالف للعلم بالوجود في حقنا أو مماثل ؟ إن قلنا بالمماثلة لزم منه أن دوام أحد المثلين يغني عن تجدد ثان ، وإن قلت هما مختلفان فإن تضادا لزم ما ذكر ، وإن لم يتضادا لزم جواز وجود أحدهما مع انتفاء الثاني ، وفيه صحة مجامعة أحدهما لغير الآخر ، فيكون عالما بالوجود حال الوجود مع الجهل وذلك ممتنع .

ثم انتهى الى تقرير أن البارى تعالى لا يتجدد عليه شيئ .

وأضيف أن المقترح انتهى إلى التزام ما ذهب اليه الأشعرى وجمهور الأشاعرة : أن البارى ـ تعالى ـ لا يتجدد له حكم لم يكن ، ولا تتعاقب عليه الأحوال ، ولا تتجدد له صفة ، بل البارى ـ تعالى ـ متصف بعلم واحد قديم ، متعلق بما لم يزل ولا يزال ، محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق ، أو تجدد حال له . (١)

* * *

(١) راجع: ما ذهب إليه الأشعرى وجمهور الأشاعرة في : الإرشاد ٩٨ ، نهاية الأقدام ٢١٨ .

ثم تناول الشيخ المقترح صفة الكلام فى عدة فصول :

١ ـ فصل فى قدم الكلام
٢ ـ فصل فى حقيقة الكلام
٣ ـ فصل فى إثبات كلام النفس
٤ ـ فصل فى أن المتكلم عند أهل الحق من قام به الكلام
٥ ـ فصل فى مذهب الحشوية أن كلام الله تعالى حروف وأصوات
٦ ـ فصل فى مذهب الحشوية أن القراءة هى المقروء والتلاوة هى المتلو والكتابة هى المكتوب
٧ ـ فصل فى إطلاق الأئمة أن كلام الله ـ تعالى ـ مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور ، مسموع ، منزل
٨ ـ فصل فى أن كلام الله تعالى واحد .

وفى هذه الفصول أثار الشيخ المقترح عدة قضايا هامة شغلت حيزا كبيرا فى الفكر الإسلامى ، وأول هذه القضايا وأهمها قضية قدم كلام الله ـ تعالى ـ أو حدوثه :
وأود أن أشير إلى أن المنتمين الى الإسلام قد أجمعوا على وصف البارى ـ تعالى ـ بالكلام ، ولم يصر صائر منهم إلى نفيه ، كما لم يصر صائر إلى أن البارى ـ تعالى ـ متكلم لنفسه .
فلا خلاف إذن فى إثبات الكلام للبارى ـ تعالى ـ وإن اختلفت المسالك فى تقرير إثباته وفقا لاختلافهم فى تقرير إثبات السمع والبصر ، وقد سبق دراسة تلك المسالك (١) .
وقد عرض الشيخ المقترح المذاهب فى قدم كلام البارى ـ تعالى ـ أو حدوثه فذكر أن مذهب أهل السنة أن كلام الله ـ تعالى ـ قديم ومذهب المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية حدوث الكلام ، ومذهب الكرامية حدوث القول والكلام فى ذاته ـ تعالى ـ مع امتناعهم من القول بأنه ـ تعالى ـ قائل أو متكلم به ، وإنما ذهبوا إلى أن البارى ـ تعالى ـ قائل بالقائلية وهى القدرة على القول ، ومتكلم بالقدرة على التكلم ، ثم وضح أن مذهبهم هذا يعتمد على اصطلاحات لهم أحدثوها لأنفسهم فقالوا تقوم الحوادث به ولا يتصف بها ولا يشتق له اسم من معنى حادث فامتنعوا من التسمية وقالوا بثبوت حقيقة الحدوث فى الصفة ، ثم إنهم ذهبوا إلى تسمية الكلام القديم القائم بذاته حادثا وامتنعوا من تسميته محدثا وفقا لتفرقتهم بين الحادث والمحدث بأن كل ماله ابتداء إن كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وإن كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة (٢) .

---

(١) راجع ص ١٢٣ ـ ١٢٥ .

(٢) راجع المذاهب فى قدم الكلام أو حدوثه فى : اللمع ٣٣ ، الإبانة للأشعرى ٦٢ ـ ٦٣ ت: د . فوقيه حسين / ط دار الأنصار / القاهرة ١٩٧٧م ، الإنصاف ٧١ ، الإرشاد ٩٩ ، غاية المرام ٨٨ .

وأضيف أن الحشوية ذهبوا إلى أن الكلام وإن كان مؤلفا من أصوات وحروف إلا أنه قديم قائم بذاته - تعالى - حتى أنهم منعوا إطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظي رعاية للأدب (١) وقد عقد المقترح لمناقشتهم فصلين (٢)

كما أضيف أن الخلاف في قدم الكلام أو حدوثه يرجع الى أصلين ٠

(١) حقيقة الكلام

(٢) من هو المتكلم

فبينما ذهب الأشاعرة إلى أن الكلام حقيقة هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات (٣) ، ذهب المعتزلة الى أن الكلام حقيقة هو ماانتظم من حرفين فصاعدا ، أو ماله نظام مخصوص من الحروف في الشاهد والغائب (٤) وهو بهذا المعنى حادث ، ومن ثمة قالوا يوصف البارى - تعالى - بالكلام بمعنى أنه خلق الكلام ، والكلام فعل من أفعاله ٠

وبينما صار الأشاعرة الى أن المتكلم هو من قام به الكلام ، أو ماأوجب لمحله كونه متكلما (٥) - فالمتكلم عندهم هو الموصوف بالكلام - يرى المعتزلة أن المتكلم هو من فعل الكلام وأوجده شاهدا وغائبا (٦) ٠

فلدينا وفقا لهذا الخلاف قياسين :

أحدهما : الكلام صفه للبارى - تعالى - ، وكل ماهو صفة لله - تعالى - فهو قديم ، فكلام البارى - تعالى - قديم

والثانى : كلام الله - تعالى - مركب من حروف وأصواب مترتبة ومتعاقبة في الوجود ، وكل ماهو كذلك فهو حادث ، فكلام الله حادث ٠

فالقياس الأول صحيح ، وفقا لأصول القائلين بالقدم ، وكذلك القياس الثانى صحيح ، وفقا لأصول القائلين بالحدوث ، ولكن النتيجتين متعارضتان كما أن الأصول متعارضة، فذهب كل فريق إلى القدح في إحدى مقدمات القياس المعارض لقياسه ، فمنع الأشاعرة صغرى القياس الثانى ، وعليه يمتنع القول بحدوث كلامه - تعالى - ومنع الحشوية كبرى القياس الثانى ، وقال كلام الله - تعالى - مؤلف من حروف وأصوات قديمة قائمة بذاته - تعالى - ٠

ومنع المعتزلة صغرى القياس الأول

ومنع الكرامية كبرى القياس الأول وذهبوا إلى أن كلامه المؤلف من الحروف والأصوات حادث لكنه صفة لله - تعالى - قائم بذاته

---

(١) راجع مذهب الحشوية في شرح الأصول الخمسة ٥٢٧ ، غاية المرام ٨٨ ، شرح المواقف ١٤٧ - ١٤٨ ، شرح الكبرى ٢١٨ - ٢٢٢

(٢) راجع ص ٢١٧ - ٢٢٢ من النص المحقق ، (٣) راجع : الارشاد ١٠٤ ٠

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٥٢٦ ، المحيط بالتكليف ٣٠٦

(٥) راجع : الارشاد ١٠٩ (٦) راجع شرح الأصول الخمسة ٥٣٥ ، المحيط بالتكليف ٣٠٩

وألاحظ فى هذه الأصول أن الحشوية خالفوا الضرورة ، فالحروف والأصوات حادثة ضرورة ؛ لما فيها من التركيب والتقديم والتأخير .

والسكرامية خالفوا الدليل ، والتزموا قيام الحوادث بذاته ـ تعالى ـ .

والمعتزلة خالفوا اللغة والعرف ، فإن أهل اللغة يطلقون الكلام على ما لا يتضمن أغراضا صحيحة فيقولون هذا الكلام هدر وهذا الكلام غير مفيد ، كما اشتهر فى العرف كلام النفس والقول الدائر فى الخلد ، كما أن ما ذهبوا اليه يعد تعطيلا تاما لصفة الكلام (١) ، والذى جر المعتزلة إلى هذا المذهب أصل لهم فى القدم فقد ذهبوا الى أن القدم أخص وصف البارى ـ تعالى ـ فلو كان الكلام قديما لكان مثلا للبارى تعالى حيث شاركه فى أخص وصفه تعالى .

وقد ترتب على النزاع فى قدم كلام البارى ـ تعالى ـ مشكلة خلق القرآن ، وهى القضية التى أثارت جدلا كبيرا وصل إلى الذروة حينما تدخل خليفة المسلمين المأمون وانحاز إلى جانب القول بخلق القرآن ، ودعا إليه بقوة السلاح ، مما أدى الى سجن الإمام أحمد بن حنبل (٢)

وبداية النزاع فى هذه المشكلة كما يصوره الشهرستانى كان مقصورا على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسن فكانت السلف على إثبات القدم لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى وراءها وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لما وراءها فأبدع الأشعرى قولا ثالثا وقضى بحدوث الحروف ، وهو خرق للإجماع وحكم بأن المقروء كلام الله ـ تعالى ـ على المجاز لا على الحقيقة (٣) .

ولكن نقل الشهرستانى عن السلف أنهم أثبتوا القدم لهذه الكلمات والحروف غير مسلم عند ابن تيمية ، فقد ذكر ابن تيمية أن السلف اتفقوا على أن القرآن كلام الله ـ تعالى ـ غير مخلوق ، ولم يعرف عن أحد من السلف أنه قال هو قديم لم يزل ، والذين قالوا من المتأخرين هو قديم كثير منهم من لم يتصور المراد بل منهم من يقول قديم فى علمه ، ومنهم من يقول قديم أى ـ متقدم فى الوجود ، متقدم على ذات وزمان المبعث لا أنه أزلى لم يزل ، ومنهم من يقول بل مرادنا بقديم أنه غير مخلوق (٤) ، وأيضا لم يسلم ابن القيم نقل الشهرستانى عن السلف فقد نقل ابن القيم عن السلف أن كلام البارى صفة من صفاته ليس بمخلوق ، ولا صفة لمخلوق (٥)

---

(١) راجع : الدوانى ٢ / ٢٣٠ ـ ٢٣٣ ، إشارات المرام للبياضى ١٤٠ ـ ١٤٤ ت : د . يوسف عبد الرازق / مصطفى الحلبى ١٣٦٨ هـ ، هوامش على العقيدة النظامية ٢١٠-٢١١ (٢) راجع : الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ١٤٩ ـ ١٥٠ / مكتبة عبد العزيز السلفية / الإسكندرية ١٩٨١ م

(٣) راجع نهاية الأقدام ٣١٣ (٤) راجع الفرقان بين الحق والباطل ١٠٨ ـ ١٠٩

(٥) راجع : اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ٦٣ / مكتبة ابن تيمية ١٩٨٨ م

وأضيف أن وصف الشهرستاني للشيخ الأشعري بالابتداع وخرق الإجماع لابتداعه الحكم بأن المقروء كلام الله — تعالى — على المجاز غير مسلم، حيث استقر رأى الأشعري في جواب المسائل البصرية على أن المقروء كلام الله — تعالى — على الحقيقة، وكذلك كلام النفس (١) فمذهب الشيخ أن الكلام يطلق حقيقة على الكلام النفسي وعلى الكلام اللفظي، فمن ذهب إلى أن مذهب الأشعري أن اللفظ كلام الله مجازا فقد أخطأ المراد من عبارة الشيخ الأشعري: "الكلام هو المعنى النفسي" (٢)، وفي هذا الصدد أفرد الإيجي المقالة المفردة في الكلام (٣) لتحقيق مقولة الأشعري

ثم تحدث المقترح عن حقيقة الكلام وذكر أن الأصحاب اختلفوا في حده، حيث إن فيه تنويعا كالأمر والنهي المشتركين في حقيقة الطلب والاستخبار والوعد والوعيد الداخلة في قسم الخبر، فمن ذهب الى أن الخبر والطلب لا يعقل اشتراكهما في وصف أعم قال الكلام اسم لصنفين لا لنوعين، فلا يمكن حده، ومن ذهب إلى أن الكلام اسم لمعقول يعمهما شرع في الحد .

وأود أن أضيف بعض أقوال الأصحاب في حد الكلام فقد قال بعضهم: هو معنى قائم بالنفس وبذات المتكلم، وقال الأستاذ هو القول القائم بالنفس الذى تدل عليه العبارات، وقال القاضي هو القول الذى لا يختص بمواضعه (٤)

ثم ذكر أن المعتزلة ذهبت إلى الجزم بحد الكلام، ووضح أن الكلام المختلف في حده بين الأصحاب ليس هو المجزوم بحده عند المعتزلة، حيث إن الكلام الذى حده المعتزلة هو الكلام المؤلف من الحروف والأصوات المتقطعة، والذى اختلف الأصحاب في حده هو الكلام النفسي .

ثم تحدث في إثبات كلام النفس، وذكر أن المعتزلة ذهبت إلى إنكار كلام النفس، وذكر أن مذهب أهل الحق إثبات كلام في النفس يدور في الخلد يعبر عنه بالعبارات تارة وبالإشارة أخرى، وقد عضد مذهب أهل الحق بالأدلة العقلية، وأشار الى أن المسألة بحث لغوى .

ثم ذكر أن مذهب أهل الحق في المتكلم أنه من قام به الكلام، وهو مايوجب حالا لم قام به عند مثبتي الأحوال، وأن المعتزلة ذهبت إلى أن المتكلم هو من فعل الكلام، وناقش المعتزلة وسدد لهم الكثير من الإلزامات كما ناقش النجارية

---

(١) راجع: البرهان ١/ ١٩٩، شرح الكبرى ٢٢٥

(٢) راجع: شرح المواقف ١٦٣

(٣) راجع المقالة المفردة في الكلام للإيجي (خ) رقم (٣٣٩ كلام طلعت) دار الكتب المصرية

(٤) راجع مختصر الجويني لكتاب الإرشاد للباقلاني ل ٢١ / أ

ثم طالب المعتزلة بإثبات كون البارى ـ تعالى ـ متكلما على أصلهم ، حيث إن أصلهم أن الكلام فعل للبارى ، والفعل من الجائزات ، والعقل لا يقضى بوقوع الجائزات وإنما يتوصل به إلى درك الجواز فقط ، وليس لهم الاستدلال بالمعجزة على إثبات الكلام حيث إنها تنزل منزلة التصديق بالقول ، فإذا لم يكن قول فى نفس الفاعل المجيب للمتحدى إلى ما سأله لم تنتظم ولا لة المعجزة على صدق الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، ولكن يمكنهم الاستدلال بالمعجزة على صدق الرسول وفقا لقول بعض الأشعرية إن المعجزة تدل على نفس الرسالة من غير تصديق ولا قول يفرض فى الدلالة ، والاستدلال بأخبار الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ على كونه متكلما ، ولكن ليس فى أخبار الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ خلق أصوات فى محل كما ذكروا .

ثم طالبهم بإبطال القول بأنه متكلم لنفسه ، فإن قالوا إن الصفة النفسية لابد أن تعم ينتقض قولهم بكونه قادرا ، فإن كونه قادرا عندهم للنفس ولا يعم ، وإن قالوا الكلام عندنا أصوات متقطعة وهى واجبة الحدوث ، وما امتنع قدمه بطل أن يكون من صفة نفس القديم فيجاب عن كلامهم بأننا أثبتنا كلام النفس فيعود النزاع إلى الكلام النفسى

ثم ذكر بعض المسالك العقلية فى الدلالة على إثبات الكلام ، وقد سبق الكلام عن المسالك العقلية فى الاستدلال على السمع والبصر (١)

ثم نوه بإشارة الجوينى إلى ازورار الطرق حيث نقل قوله " فى الأدلة متسع ، وفيما ذكرناه مقنع " .

وانتهى إلى الالتجاء إلى مسلك السمع فى الاستدلال على الكلام، واختار الاستدلال بالمعجزة على كونه مصدقا، وهو حقيقة الكلام ، مع امتناع أن يكون مصدقا ولا يقوم به التصديق ، أو الاستدلال بالسمع بعد صدق الرسول بالمعجزة .

ثم استعرض المقترح شبه المعتزلة للانفصال عن القول بقدم كلام الله ـ تعالى ـ ، وأجاب عن هذه الشبه مسددا لهم الكثير من الإلزامات

ثم تعرض للحشوية وما ذهبوا إليه فى كلام الله ـ تعالى ـ أنه حروف وأصوات وناقشهم فى معنى القديم ، ونعتهم بجحد الضرورة ، حيث إن الكلام المركب من الحروف ما لم يسبق بعضها بعضا لا يكون كلاما مفيدا ، فإن الكلام القائم بذات البارى ـ تعالى ـ عندهم إن كان حروفا لا ترتيب فيها لا يكون كلاما مفيدا ، وإن كان فيها ترتيب فكيف يتعقل فى القديم سابق ومسبوق ؟

---

(١) راجع ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

ثم إن الحروف عبارة عن تقطيع الصوت ، وكيف يتصور أن يوصف القديم بالتقطيع ؟
ثم ذكر أن مآخذهم فى ضلالتهم تمسكهم بظواهر وردت كالخبر الوارد فى الصوت وهو :
" فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب " (١) وبظاهر قوله ـ تعالى ـ :
" حتى يسمع كلام الله " (٢)
ثم ألزمهم ضرورة إزالة المحمل الظاهر فى هذه الأخبار ، حيث إنهم أزالوا المحمل الظاهر فى قوله تعالى : " وهو معكم أينما كنتم " (٣) وكثير من الأخبار الموهمة للتشبيه
ثم نقد الجوينى لتشنيعه عليهم مما أثار من أنفسهم دواعى التألب والتعصب للضلال ، وذكر أن الأولى بالمرشد لهم أن يتلطف بهم غاية التلطف .
ثم ناقش الحشوية فى قولهم إن القراءة هى المقروء والتلاوة هى المتلو والكتابة هى المكتوب ، ونعتهم بالغباوة حيث إن القراءة كسب للعبد يثاب عليها إذا كانت مندوبة أو واجبة ، ويعاقب عليها إذا كانت حراما ، والثواب والعقاب والندب والإيجاب والحظر إنما يتعلق بأفعال المكلفين ولا تعلق لذلك بالكلام الأزلى .
ثم ذكر إطلاق بعضهم أن المسموع عند قراءتنا هو صوت الإله وقال : " هذا قياس مذهبهم فإنهم إذا قالوا التلاوة هى المتلو لزمهم ذلك ، فإن الصوت هو التلاوة ، وهو عين المتلو عندهم ، والمتلو هو كلام الله ـ تعالى ـ فيلزمهم أن يكون نفس الصوت هو كلام الله ـ تعالى
ثم ذكر أن إطلاق الأمة أن كلام الله ـ تعالى ـ مكتوب فى المصاحف ، مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور ، مسموع منزل ، وإطلاق الأمة متعين ، ولكن لابد من حمله على محمل لاتأباه العقول فالمعنى بإطلاقهم أن كلام الله ـ تعالى ـ مقروء مكتوب دلالة الكتابة والقراءة عليه ، فالمقروء والمكتوب مدلول اللفظ المنظوم ، ومن لم يفرق بين الدليل والمدلول فليس عنده من التحصيل شىء ، والمعنى بإطلاقهم أن كلام البارى ـ تعالى ـ مسموع يحتمل سماع مادل عليه ، ويحتمل أنه سمى المفهوم عند المسموع مسموعا ، وقد يطلق السمع على تلقى الكلام بالقبول والانقياد والطاعة فيقال فلان مسموع القول إذا كان قوله مقبولا عند الحاكم أو السلطان .
وأضيف أن الإمام الأشعرى لما جوز تعلق كل إدراك بكل موجود لايمتنع عنده سماع كلام الله ـ تعالى ـ القديم بحاسة الأذن .
أما ابن كُلّاب فقد ذهب الى أن إدراك السمع لايتعلق بغير الأصوات .
أما الماتريدى فقد ذهب إلى جواز سماع ماوراء الصوت ، فإنه قال العلم بالأصوات وخفيات الضمير يسمى سمعا ، وخفيات الضمير هى الكلام فى الشاهد عنده فيجوز سماع ماليس بصوت ،

---

(١) سيأتى تخريجه ودراسته • راجع ط٨٧من الدراسة (٢) سورة التوبه من آية ٦
(٣) سورة الحديد من آية ٤

إلا أنه لا يقول أن كلام الله — تعالى — يسمع عند سماع قراءة القارئ وإنما سمع موسى صوتا دالا على كلام الله — تعالى — ، وذهب إلى ذلك الإسفراييني .

وقد ذهب الباقلاني إلى أن كلام الله — تعالى — ليس بمسموع على العادة ، ولكن من الجائز أن يسمع على قلب العادة كما سمع موسى على الطور .

وذهب أن فورك الى أن كلام الله — تعالى — يسمع عند قراءة القارئ .(١)

والمعنى بإطلاقهم أن كلام الله — تعالى — منزل أنه نزل به الملك ، لا بمعنى أنه انتقل بانتقاله ، ولا زايل ذات القديم ، فإن الانتقال من علو إلى أسفل محال على المعانى كلها قديمها وحديثها .

ثم تناول المقترح قضية وحدة الكلام الأزلى وقال : " كلام الله تعالى واحد متعلق بجميع متعلقاته "

وأضيف أن للكرامية تفصيلا فى المسألة فقد ذهبوا الى أن الكلام بمعنى القدرة على القول معنى واحد ، وبمعنى القول معان كثيرة قائمة بذاته تعالى ، وهى أقوال مسموعة وكلمات محفوظة تحدث فى ذاته — تعالى — عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم عندهم (٢)

ثم أشار الى أن كل صفة من صفاته تعالى منعوتة بالوحدة ، واستدل على ذلك ، وأشار الى أن الجوينى استدل على ذلك بما تقدم فى العلم والقدرة (٣) ، وأشار إلى أنه أورد على نفسه مطالبة بتقرير الوحدة فى الإرادة والكلام .

وأوضح أن الجوينى أورد على نفسه مطالبة بوجه تقرير الوحدة فى الإرادة والكلام .

وأجاب الجوينى عن ذلك بأن الغرض توضيح انعقاد الإجماع الواجب اتباعه على نفى كلام ثان قديم (٤).

ثم نقده الشيخ المقترح فى استدلاله على وحدة العلم بالسمع ، وتحقيق السمع بالإجماع حيث إن الجوينى نفسه نقل فى غير هذا الكتاب عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى أن للبارى — تعالى — علوما لاتتناهى فكيف يثبت وحده العلم بالإجماع ؟

ثم برر المقترح ميل الجوينى فى تقرير وحدة الصفات الى السمع بضيق مسالك العقول فى الاستدلال عليها ، ونبه أنه لضيق مسالك العقول صار قوم إلى التعدد ، وصار قوم إلى الالتجاء إلى السمع ، وكرر أن السمع غير مسلم ، لعدم تحقق الإجماع من الخائضين فى علم الأصول ، بل لو ادعى على سلف الأمة القول بالتعدد تمسكا بظاهر قوله — تعالى — :

---

(١) راجع تبصرة الأدلة ١ / ٣٣٢ — ٣٣٥ ، أبكار الأفكار ج ١ ق ٢ ص ٣٠٣ ، شرح المقاصد ٢ / ٧٧

(٢) راجع : نهاية الأقدام ٢٨٨ (٣) راجع الإرشاد : ١٣٦

(٤) راجع ص ١٣٦ من كتاب الإرشاد .

" " لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى " (١)

وغير ذلك من الظواهر لم يبعد ذلك من قولهم ، وقرر أن ادعاء الاجماع فيه قلق لا يكاد يصفو لمدعيه أصلا ، وانتهى الى تحقيق أن ذلك من مواقف العقول .

ثم عقد فصلا فى امتناع أئمتنا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ومع الذات وذكر أن الأصحاب امتنعوا من إطلاق لفظ الغيرين على الصفات مع بعضها بعضا ، ومع الذات ، وإنما ألزمهم المعتزلة القول بالغيرية قائلين لهم : إن كل موجودين غيران ، وإذا أثبتم الصفات موجودات فقد أثبتم غير البارى ـ تعالى ـ قديما ، والأمة متفقة على إفراد القدم لله وحده .

ثم أرجع المقترح المسألة إلى المشاحة فى العبارة مستدلا على ذلك بأن الغيرية لفظ يطلق على كل معلومين يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الثانى ، كما أن لفظ الغيرية يطلق فى العرف العام على ما يصح وجوده مع عدم الآخر فيقال زيد غير عمرو ، ولا يقال زيد غير صفته .

ثم أشار الى أن الجوينى قدم على الكلام فى هذا الفصل الكلام فى معنى الغيرين ليشعر أن الكلام فى التسمية ، وذكر أن قدماء الأصحاب كانو يقولون ان الغيرين كل موجودين صح وجود أحدهما مع عدم الثانى .

وقد نقل الجوينى هذا المعنى للغيرين عن قدماء الأصحاب (٢) ، كما نقل عن الشيخ الأشعرى أنه كان ينصر هذا المذهب (٣) ، وذكر أنهم لذلك منعوا من إطلاق القول بأن صفات الرب ـ تعالى ـ أغيار (٤) .

ولكن المعتزلة ألزموا قدماء الأصحاب على هذا الحد ، أن الدهرى يعرف تغاير الجواهر ضرورة مع أنه لا يجوز عدم شىء منها (٥) .

فرأى قدماء الأصحاب صحة هذا الإلزام فامتنعوا منه ، وصاروا إلى القول بأن الغيرين كل موجودين يجوز مفارقة أحدهما الثانى بزمان أو مكان أو وجود أو عدم (٦) ، كما تحول الأشعرى أيضا إلى هذه العبارة (٧) ، واختارها الجوينى (٨)

---

(١) سورة الكهف من آية ١٠٩

(٢) راجع الشامل ٢٠٢ ، الإرشاد ١٣٧

(٣) راجع : الشامل ٢٠٢

(٤) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٥) راجع المصدر السابق نفس الصفحة ، شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٨٩ ـ ٢٩٠

(٦) راجع الإرشاد ١٣٧

(٧) راجع الشامل ٢٠٢

(٨) راجع الإرشاد ١٣٧

وقد نقد المقترح هذه العبارة التى تحول إليها الأشعرى والمتأخرون واختارها الجوينى بأن الذى ذكروه ليس بحد بل هو تقسيم ينافى صناعة الحد ، ورأى أن الإلزام الذى وجهته المعتزلة على الحد الأول ليس بصحيح ؛ فإن الدهرى يقول إن العالم ممكن العدم باعتبار ذاته ، لكنه واجب عنده باعتبار غيره ، فصحة وجود أحدهما بدون الآخر باعتبار الذات لا سبيل إلى انكاره ، ولا يظن فى ذلك امتناع العدم نظرا الى المقتضى ، فلم يكن الدهرى فى الحقيقة لما علم الغيرين يمتنع من تجويز عدم أحدهما مع وجود الثانى باعتبار ذاتيهما .

ثم انتهى إلى صحة المعنى الذى ذكره المتقدمون من الأصحاب ، ونبه إلى أنه ليس حدا حقيقيا ، بل هو رسم مأخوذ من حكم الامكان اللازم للماهيات .

وأضيف أن هذا المعنى الذى ذكره المتأخرون للغيرين يتوجه عليه أن المفارقة كون من الاكوان ، فلا تقدر فى العدم والزمان ، كما أن فيه تداخلا ؛ حيث إن ذكر العدم يغنى عن ذكر الاقتران بالزمان .(١)

والتحقيق أن الجوينى لم يقطع بصحة المعنى المذكور للغيرين ولا غيره ، كما أنه لم يقطع بإبطال قول من قال من المعتزلة كل شيئين غيران (٢) ، ومن توقف فى هذا الحد ولم يراه قاطعا يلجأ الى الإجماع على منع إطلاق التغاير على الصفات .(٣)

وقد لجأ الإمام الجوينى إلى الإجماع على منع إطلاق القول بالغيرية على صفات البارى - تعالى - .(٤)

ثم ذكر المقترح أن القاضى الباقلانى أطلق على الصفات أنها مختلفة .

وأضيف أن القاضى لما حد المختلفين بأنهما الموجودان اللذان لايسد أحدهما مسد الثانى ، ولم يلاحظ الغيرية فى حده للمختلفين أطلق القول على الصفات بأنها مختلفة .(٥)

وقد نوه المقترح بأنه لا مراء فى أن يثبت لكل واحد منهما من الصفات النفسية مالا يثبت للآخر ، فالعلم والقدرة والإرادة من الصفات المتعلقة ، والحياه ليست من الصفات المتعلقة ، والعلم يكشف المعلوم على ما هو به ، والقدرة يتأتى بها الإيجاد ، ومن حكم العلم مضادة الجهل ، والقدرة تضاد العجز ولا تضاد الجهل .

---

(١) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩٠
(٢) راجع : الإرشاد ١٣٨
(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩١
(٤) راجع : الإرشاد ١٣٨
(٥) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٢٩١

لكنه نقد القاضي الباقلاني بأن جواز الإطلاق مأخذه السمع ولا يجوز أن يطلق عليه تعالى إلا ما أطلقه على نفسه ،

وأضيف أن من ربط الخلافية بالغيرية وحد الخلافين بأنهما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر يمنع من إطلاق القول على الصفات أنها مختلفة بناء على امتناعه من إطلاق الغيرية .(١)

ثم عقد فصلا تعرض فيه لصفة البقاء فذكر أن القدماء من أئمتنا ذهبوا الى أن البقاء صفة معنوية للباقي ، وأن المتأخرين ذهبوا إلى أنها صفة نفسية وهو الذى ارتضاه المعتزلة ،

ثم ذكر أن التحقيق خلاف الفريقين ،

ثم ناقش المذهبين وأبطلهما ،

ثم ذكر أن المراد بالبقاء إن اطلقناه على البارى - تعالى - ألا يطرأ عليه عدم ،

وذكر أن القدماء من الأصحاب كانوا يستدلون على أن الأعراض لاتبقى بأنها لو بقيت لقام بها بقاء يوجب كونها باقية،وفيه قيام المعنى بالمعنى ، وهو محال ،

فلما منع القاضي الباقلاني ومن بعده أن الباقي باق ببقاء لم تستقم هذه الطريقة فاحتاجوا الى الاستدلال على استحالة بقاء الأعراض بدليل آخر ،

فاستدل الإمام الجويني بأن الأعراض لو بقيت لاستحال عدمها .(٢)

وقد ناقشه الشيخ المقترح وحرر طريقته ، وقد سبق بحثها ،(٣)

وقد سبق تحقيق الشيخ المقترح أن البقاء صفة سلبية .(٤)

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٢) راجع : الإرشاد ١٣٩

(٣) راجع ص ١٢٦ - ١٢٧ من الدراسة .

(٤) راجع ص ٩٧ من الدراسة ، ١٥٠ من النص المحقق .

* باب : القول في معانى أسماء اللـه ـ تعالـى ـ *

تضمن شرح الشيخ المقترح لهذا الباب عدة فصول وهـى :

(١) فصل في الكلام فى الاسم والتسمية والمسمى والوصف والصفة

(٢) فصل فيما يجوز إطلاقه على الله ـ تعالى ـ

(٣) فصل فى أقسام أسماء الله ـ تعالى ـ وتفسير أسماء الله ـ تعالى ـ بالتفصيل

(٤) فصل فـى : اليدين والوجه والعينين ، وسائر النصوص الموهمة للتشبيه .

وقد بدأ الباب بذكر فصل الكلام فى الاسم والتسمية والمسمى والوصف والصفة ، وقد بـدأ هذا الفصل بقوله " قدم على الكلام فى أسماء الله ـ عز وجل ـ الكلام فى الاسم والتسميـة والمسمى والوصف والصفة "

وقد أحسن الجوينى فى عقد هذا الفصل ، وتقديمه على الكلام فى أسماء الله ـ عز وجـل ـ وذلك ليتمكن الطالب من التفريق بين الاسم والصفة .

ثم ذكر الشيخ المقترح مذهب الأصحاب : أن لفظ الاسم حقيقة فى مدلول اللفظ وهـو المسمى ، ومجاز فى التسمية وهو اللفظ ، وكذلك الصفة حقيقة فى المعنى القائم بالموصوف ، ومجاز فى اللفظ وهو الوصف .

وذكر مذهب المعتزلة : أن الاسم فى اللسان حقيقة فى اللفظ ، وقد يطلق على المسمى مجازا ، والوصف والصفة يرجعان عندهم حقيقة إلى قول الواصف .

ثم ذكر مذهبا ثالثا لأبى منصور الماتريدى وهو أن اللفظ مشترك فيطلق الاسم علـى اللفظ حقيقة ، وعلى مدلوله حقيقة .

ويطلق لفظ الصفة على اللفظ حقيقة ، وعلى المعنى القائم بالموصوف حقيقة .

ثم ذكر أدلة المعتزلة ، وذكر بعدها أدلة الأصحاب وأجوبتهم على ما تمسك به المعتزلـة ثم ذكر أدلة الشيخ الماتريدى ـ وقد أشار سلفا إلى أنه استعمل أدلة الفريقين ـ .

ثم اختار الشيخ المقترح أن الاسم مشترك بين المسمى والتسمية فقال " والحق الـذى لامراء فيه أن اللفظ مشترك بينهما ، فلا معنى لمنازعة أحدهما الآخر، وإن نظر الى غلبة استعمـال

أهل العرف أو الشرع فلا شك فى إطلاقه فى الجهتين، فلا معنى للتنازع بين الخصمين "

كما اختار أن لفظ الصفة مشترك بين اللفظ والمعنى القائم بالموصوف ، وقال :

" فالحق أن لفظ الصفة مشترك فقد يطلق على اللفظ صفة كما يشير إليه أهل العربية ، وقد يطلق على المعنى القائم بالموصوف كما ذكر أصحابنا ، على أن لفظ الصفة فيما قام بالموصوف أكثر استعمالا " .

وقد أشار فى بداية هذا الفصل إلى أن هذا الفصل بحث لغوى الكلام فيه يتعلق باللفظ ، ومن الجدير بالذكر فى هذه المناسبة أن أذكر ماقاله الإمام الغزالى فى هذا الشأن .

قال الإمام الغزالى : " قد كثر الخائضون فى الاسم والمسمى ، وتشعبت بهم الطرق ، وزاغ عن الحق أكثر الفرق ، فمن قائل أن الاسم هو المسمى ولكنه غير التسمية (١) ، ومن قائل أن الاسم غير المسمى ، ولكنه هو التسمية (٢) ، ومن ثالث معروف بالحذق فى صناعة الجدل يزعم أن الاسم قد يكون هو المسمى كقولنا لله ـ تعالى ـ إنه ذات وموجود ، وقد يكون غير المسمى كقولنا إنه خالق ورازق ، وقد يكون بحيث لايقال إنه المسمى ولا هو غيره كقولنا إنه عالم وقادر (٣) والخلاف يرجع الى أمرين :

(١) أن الاسم هو التسمية أم لا ؟

(٢) أن الاسم هو المسمى أم لا ؟

والحق أن الاسم غير التسمية وغير المسمى ، وهذه الثلاثة أسماء متباينة غير مترادفة " (٤)

وقد اختار الفخر الرازى ماذهب إليه الإمام الغزالى (٥) ، وأيضا قال الفخر الرازى :

" وكان اللائق بالعقلاء ألا يجعلوا هذا الموضع مسألة خلافية " (٦)

---

(١) وهو رأى جمهور الأشاعرة . راجع التمهيد ٢٥٨ ، أصول الدين ١١٤ ـ ١١٥ ، بحر الكلام لأبى المعين النسفى ٣٤ / القاهرة ١٩٢٢ م، لوامع البينات للرازى ١٨ / الكليات الأزهرية / ١٩٧٦ م، شرح المقاصد ٢ / ١١٤ .

(٢) وهو رأى المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية . مراجع : مقالات الإسلاميين ١ / ٢٥٣ ، التمهيد ٢٥٨ ، شرح الاصول الخمسة ٥٤٣ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢١/أ، لوامع البينات ١٨ .

(٣) وهو مذهب الأستاذ الإسفراييني وأبى الحسين الباهلى راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٣٠٠ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٢١ / أ ، مختصر الكامل لابن البساطى ل ٥/أ- ب ، وأضيف أن الحسين بن الفضل البجلى وبعض أصحاب ابن كلاب وبعض أهل السنه لايقولون بأن الاسم هو المسمى ، ولايقولون غيره ، وقد ذهب بعض أصحاب ابن كلاب إلى أن أسماء البارى ـ تعالى ـ لايقال هى هو ، ولايقال هى غيره، وامتنعوا أن يقولوا لا هى البارى ـ تعالى ـ ولا هى غيره . راجع : مقالات الاسلاميين ١ / ٢٥٢ ، تلخيص الأدلة ل ١١٤/

(٤) راجع : المقصد الأسنى/ الغزالى ٩/ مكتبة الجندى/ بدون تاريخ .

(٥) راجع : لوامع البينات ١٨ .

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .

ولكن إذا نظرنا الى مايلزم المعتزلة على مذهبهم فى هذه المسألة نجد أن هذا المبحث على جانب كبير من الأهمية ، فمذهب المعتزلة أن الاسم فى اللسان حقيقة فى اللفظ وهو غير المسمى ، والوصف والصفة يرجعان إلى قول الواصف يلزم عليه أن تكون أسماء الله - تعالى - وصفاته فى الأزل معدومة ، لأن الأسماء والصفات عندهم تسميات وعبارات ، ولم يكن شئ منها فى الأزل فليس للبارى - تعالى - على مذهبهم - فى الأزل اسم ولا صفة (١).

وقد أشار المقترح إلى مايلزم المعتزلة بقوله : " وقد أجمع المسلمون قاطبة قبل ظهور الخلاف على أن لله - تعالى - فى أزله الصفات والأسماء الحسنى ، وعلى ماقال الخصم ليس لله فى أزله اسم .

وقد صرح الإمام الأشعرى بأن من زعم أن أسماء الله تعالى غيره كان ضالا (٢).

ثم عقد الشيخ المقترح فصلا فيما يجوز إطلاقه على الله - تعالى - وذلك تبعاً للإمام الجوينى .

فبدأ الفصل بنقل عبارة الامام الجوينى : " ماورد الشرع بإطلاقه أطلقناه ، وما ورد بمنعه منعناه ، ومالم يرد فيه إذن فى إطلاقه ولا منع توقفنا فيه " .

ثم ذكر أن الأصحاب ذهبوا إلى أن مالم يرد فيه إذن ولا منع فهو ممنوع ، ونقد هذا المذهب بأن المنع حكم شرعى يدرك بالسمع ، فإثباته من غير سمع هو أخذ للأحكام من غير مداركها .

ثم ذكر أن بعض المتأخرين فصل فى هذا القسم - لم يرد فيه إذن ولا منع - بأنه إن كان موهما بمعنى يستحيل على الله - تعالى - فهو ممنوع ، وإن لم يكن موهما فهو جائز .

وقد نقد هذا التفصيل بما اعترض به المذهب السابق .

وأود ضبط هذه المذاهب فأقول :

لا خلاف فى جواز إطلاق الأسماء والصفات على البارى - تعالى - إذا ورد فى ذلك إذن من الشرع ، وفى عدم جوازه إذا ورد منعه بالشرع ، كما أنه ليس الخلاف فى أسماء البارى - تعالى - الأعلام الموضوعة فى اللغات ، وإنما النزاع فى الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال ، وما لم يرد فيه إذن ولا منع من الشرع (٣).

فالمذاهب فى الأسماء المأخوذة من الصفات ولم يرد فيها إذن ولا منع من الشرع ترجع الى ثلاثة :

---

(١) راجع أصول الدين ١١٥

(٢) راجع : الإبانة ٢٢

(٣) راجع شرح المقاصد ٢/١٢٦ ، شرح المواقف ٢ ٣٥

(١) مذهب الأشعرى وجمهور الأشاعرة التوقف [١]

(٢) مذهب المعتزلة والكرامية يجوز ، وإليه مال الباقلانى إذا لم يكن إطلاقه موهما لمعنى لايليق بكبريائه ـ تعالى ـ [٢]

(٣) مذهب بعض الأشاعرة كالبغدادى والتفتازانى أنه لا يجوز [٣]

أما الإمام الغزالى فقد أجاز ذلك فى الصفة دون الاسم [٤]

ثم أشار الشيخ المقترح الى أن أئمتنا لايجوزون القياس فى أسماء الله ـ تعالى ـ وإنما التوقيف ينحصر فى الكتاب والسنة والإجماع .

وقد أشار الى ذلك البغدادى فى أصول الدين ، واستدل على المنع من القياس فى أسماء الله ـ تعالى ـ بأن العبد لايضع لمولاه اسما كما لا يضع الولد لأبيه اسما ، وإنما يضع الأب للولد ، والسيد للعبد اسما ،

ولأن الله ـ تعالى ـ موصوف بأسماء لا يوصف بما فى معناها نحو صفته بأنه جواد كريم ولا يوصف بأنه سخى ، ويقال إنه قديم ولايقال عتيق [٥]

ثم عقد فصلا فى أقسام أسماء الله ـ تعالى ـ وذلك تبعاً للإمام الجوينى ، فنقل مذهب الشيخ الأشعرى أن أسماء الله ـ تعالى ـ ثلاثة أقسام :

(١) منها مايقال هى هو ، وهو مادلت التسمية فيه على ذاته .

(٢) منها مايقال إنه غيره وهو مادلت التسمية فيه على أفعاله كالخالق والرازق .

(٣) ومنها مايقال إنه لاهى هو ولا هى غيرة وهو كل مادلت التسمية فيه على صفة من صفاته [٦].

ثم نقل مذهب بعض الأشاعرة أن كل اسم لله ـ تعالى ـ فهو هو ، سواء دلت التسمية فيه على ذاته ، أو أشعرت بصفته أو بفعله [٧].

ثم نقل عبارة الجوينى " المرتضى عندنا رأى شيخنا أبى الحسن "

واستدل عليها شارحا مذهب الأشعرى ، وموضحا مايلزم المذهب الثانى ، وناقدا له .

---

(١) راجع : الإرشاد ١٤٣ ، المقصد الأسنى ١٦٤ ، شرح المواقف ٣٥٣

(٢) راجع : المقصد الأسنى ١٦٤ ، لوامع البينات ٣٦ ، شرح المقاصد ٢/١٢٦ ، شرح المواقف ٣٥٣

(٣) راجع : أصول الدين ١١٩ ، شرح المقاصد ٢/ ١٢٦

(٤) راجع : المقصد الأسنى ١٦٤ ـ ١٦٥ ، لوامع البينات ٣٦ ، شرح المقاصد ٢/ ١٢٦

(٥) راجع أصول الدين ١١٦

(٦) ذهب الى هذا المذهب الباقلانى وجمهور الأشاعرة والماتريدى . راجع : التوحيد للماتريدى ٦٦ ت : د . فتح الله خليف / الإسكندرية بدون تاريخ

(٧) أبرز من ذهب إلى هذا المذهب ابن فورك . راجع : شرح المواقف ٣٤٦ ـ ٣٤٧

وأود أن أوضح أن الشيخ الأشعري لا يريد بالاسم الذى قسمه إلى ثلاثة أقسام الاسم نفسه ؛ فإن هذا القول أبعد المذاهب عن السداد كما قال الإمام الغزالى [١] بل أراد به مفهوم الاسم وهو المدلول . فالمدلول غير الدليل . وهذا الانقسام الذى ذكره متطرق الى مفهوم الاسم .

ثم ذكر الشيخ المقترح عدة تنبيهات قبل الخوض فى تفسير أسماء الله ـ تعالى ـ فذكر أن الكلام فى أسماء الله ـ تعالى ـ بحث عن معنى لفظ فلا بد فيه من معرفة اللغة ومراد العرب من اللفظ عند إطلاقه . كما لابد من معرفة مسالك العقول ؛ حيث إن اللفظ قد يكون محمولا على حقيقته . وقد يكون محمولا على مجازه . فاحتيج إلى المعرفة بمسالك العقول ؛ ليعرف المحال فيصرف اللفظ عنه . كما نبه إلى أن هذه الأسماء لا تترادف . بل لكل لفظ خصوصيته.

ولتوضيح هذه المسألة أذكر : أن الإمام الغزالى وكثير من الأشاعرة رفضوا ترادف الأسماء الداخلة فى التسعة والتسعين . فقال الإمام الغزالى : " الاسم لا يراد لحروفه بل لمعانيه والأسامى المترادفة لا تختلف إلا حروفها . وإنما فضيلة هذه الأسامى لما تحتها من المعانى ، فإذا خلا عن المعنى لم يبق إلا الألفاظ . والمعنى إذا دل عليه بألف اسم لم يكن له فضل على المعنى الذى يدل عليه باسم واحد " [٢] .

وقد علق الإمام الغزالى على عدم الترادف بقوله : " وهذا أصل لابد من اعتقاده " [٣] .

وقد خالف فى ذلك الإمام الجوينى حيث أجاز ترادف الأسماء فقد قال وهو بصدد تفسير اسمى البارى ـ تعالى ـ " الرحمن الرحيم " معناهما واحد عند المحققين [٤] وهكذا قال فى المتكبر . والعلى . والمتعالى . والعظيم [٥] .

ثم نبه الشيخ المقترح الى أن الخوض فى أسماء الله ـ تعالى ـ خوض فى بحر خضم لا يدرك ساحله وأن لكل واحد منه مشرع على مقدار فهمه ـ

ثم ذكر أنه ورد " أن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة " . ثم شرح بالتفصيل أسماء الله الحسنى .

وأضيف أن هذا الحديث تدور حوله عدة مباحث أود التعرض لها وهى :

أولا : ـ معنى الإحصاء .

ثانيا : ـ المراد بالإحصاء فى الحديث .

ثالثا : ـ فائدة التخصيص بتسعة وتسعين .

رابعا : ـ هل يعد اسم الله تعالى من جملة العدد المذكور .

---

(١) راجع : المقصد الأسنى ١٧

(٢) راجع : المصدر السابق ٢٦

(٣) راجع المصدر السابق ٢٨

(٤) راجع الإرشاد ١٤٥

(٥) راجع : المصدر السابق ١٤٨ .

أولا : معنى الإحصـــاء

قال الزجاج : العرب تعبر عن كثرة الشيء وسعته بالحصى ، يقال عنده حصـــى من الناس ـ أي ـ جماعة ، ويقال حصيت الحصى إذا عددته ، وأحصيته إذا ميزته بعضه عن بعض ، والحصاة : العقل ، ويقال أحصيت الشيء إذا أطقته واتسعت لـــــه (١)

ثانيـــا : المراد بالإحصاء في الحديث :

جملة الأقوال الواردة في المراد بالإحصاء في الحديث ترجع إلى :

(١) من عدّها ، أو من أكثر عدّها حتى صارت حصاته لكثرة عدة إياهـا .

(٢) من أطاقها بحسن المراعاة لها ، والمحافظة على حدودها في معاملـــة الرب بهـا

(٣) من عقلها ، وعقل وتدبر معانيها وآمن بهـا

(٤) من عدّها مـن القـرآن

(٥) من حفظها ، والحفظ يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا

(٦) من أحصاها بلسانه مقرونا بالإحصاء بالعقل (٢) .

وإذا نظرنا الى هذه المعاني المذكورة للإحصاء نجد أن بعضها يصلح إذا كانـــت الرواية المذكورة للحديث مجملة(٣) لم يتعين فيها أسماء الله ـ تعالى ـ كما أن بعضها لا يصلـــح للرواية المجملـــة ،

فالمعنى المذكور في تفسير الإحصاء وهو من طلبها واستخرجها من القرآن الكريم والسنـــة يمكن أن يكون مناسبا للرواية المجملة للحديث ، حيث إن ذلك لا يمكن تحصيله إلا بعد تحصيل جملة من علوم الأصول والفروع ، ومعلوم أن من حصل هذه العلوم واجتهد فيها حتى بلـــغ درجة يمكنه معها التقاط هذه الأسماء من كتاب الله ـ تعالى ـ وسنة رسوله فقد بلغ الغايـــة القصوى في العبودية ، ولكنه غير مناسب للرواية التي عينت الأسماء .

والمعنى المذكور في تفسير الاحصاء وهو العدّ غير مناسب لدخول الجنة ، إذ قد يحصل ذلك من المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة ، كما أن الله ـ تعالى ـ جعل استحقـــاق الجنة مشروطا ببذل النفس والمال .

قال تعالـى: " إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة "(٤)

---

(١) راجع تفسير أسماء الله الحسنى للزجاج ٢٢ ـ ٢٣ ت : أحمد يوسف الدقاق/ط ٤ بيروت/١٩٨٣م

(٢) راجع معنى الإحصاء المراد في الحديث في تفسير أسماء الله الحسنى ٢٢ ـ ٢٤ ، الأسماء والصفات ٦ ، لوامع البينات ٨١ ـ ٨٢ ، شرح المواقف ٣٥٥

(٣) سيأتي عرض الروايات المذكورة للحديث المجملة والمفصلة، راجع ص ١٦٨ ـ ١٧١ من الدراسة .

(٤) سـورة التوبـة من آيـة ١١١

وقال تعالى : " إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا " (١)
والجنة لاتستحق إلا ببذل النفس والمال فكيف يجوز الفوز بها بسبب إحصاء ألفاظ يعدها الإنسان عدا فى أقل زمان وأقصر مدة (٢).

والمعانى المذكورة الباقية غير مناسبة للرواية المجملة ويكون مناسبا للرواية التى عينت الأسماء ، فالأسماء المعينة يمكن حسن مراعاتها وتدبر معانيها وحفظها .

ونختار من هذه المعانى : أن المراد بالإحصاء فى الحديث المذكور : حفظها ، ويؤيد اختيارنا مارواه الإمام البخارى عن أبى هريرة :

" لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحدا لايحفظها أحد إلا دخل الجنة ، وهو وتر يحب الوتر (٣) ".

وهذا المعنى يصلح للرواية المجملة ، وللرواية التى عينت الأسماء ؛ إذ الحفظ فى اللغة يدور بين عدة معان منها الحراسة ومنها الاستظهار ومنها المراقبة (٤) ، بله وقد ورد به توقيف .

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نذكر شيئا مما ورد من الرويات المجملة لهذا الحديث وشيئا من الروايات التى عينت الأسماء . الروايات المجملة منها :

مارواه الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن شعيب عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة (٥)

ومنها مارواه البخارى قال حدثنا على بن عبدالله ، حدثنا سفيان ، قال حفظناه من أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة رواية قال " لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحدا ، لايحفظها أحد إلا دخل الجنة ، وهو وتر يحب الوتر (٦)

ومنها مارواه الإمام البخارى فى صحيحه بسنده عن شعيب عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة (٧) "

---

(١) سورة الكهف من آية ١٠٧
(٢) راجع هذا النقد فى : أصول الدين ١٢١ ، لوامع البينات ٨١
(٣) راجع صحيح البخارى كتاب الدعوات باب لله عز وجل مائة اسم غير واحد ٤ / ٨٢ ط / مصطفى الحلبى ١٩٥٣م
(٤) راجع مختار الصحاح مادة حفظ ١٦٢
(٥) راجع : صحيح البخارى كتاب التوحيد باب إن لله مائة اسم إلا واحدا ٤ / ١٩٥
(٦) سبق تخريجه راجع هـ (٣) من الصفحة نفسها .
(٧) راجع المصدر السابق كتاب الشروط باب مايجوز من الاشتراط والثنيا فى الإقرار والشروط التى يتعارفها الناس بينهم ٣ / ٨٣

ومنها مارواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال " لله تسعة وتسعون اسما من حفظها دخل الجنة ، وأن الله وتر يحب الوتر (١). "

قال الإمام مسلم، وفى رواية ابن أبى عمر " من أحصاها (٢). "

ومنها مارواه الإمام مسلم فى صحيحه بسنده عن أبى هريرة عن النبى - صلى الله عليه وسلم قال " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة (٣). "

وزاد همام عن أبى هريرة عن النبى - صلى الله عليه وسلم - " أنه وتر يحب الوتر (٤) "

ومنها مارواه الإمام أحمد فى مسنده عن أبى هريرة عن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال " إن لله تسعة وتسعين اسما مائه إلا واحدا، من أحصاها دخل الجنة (٥). "

وزاد فيه همام عن أبى هريرة عن النبى - صلى الله عليه وسلم - " إنه وتر يحب الوتر (٦) "

ومنها مارواه الإمام ابن ماجة عن أبى سلمة عن أبى هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة" (٧)

ومنها مارواه الإمام الترمذى من ثلاث طرق لم يعين فيها الأسماء (٨).

ومنها عدة روايات ذكرها الإمام البيهقى فى الأسماء والصفات ، والاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة من طرق متعددة ، ولم يعين فيها الأسماء (٩).

أما الروايات التى عينت هذه الأسماء فأشهرها : مارواه الإمام الترمذى فى سننه بسنده عن صفوان بن صالح عن الوليد بن مسلم عن شعيب عن أبى حمزة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد ، من أحصاها دخل الجنة :

(١) راجع صحيح مسلم ، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فى أسماء الله - تعالى - وفضل من أحصاها ٢/ ٤٦٧

(٢) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٣) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٤) راجع المصدر السابق نفس الكتاب والباب والصفحة

(٥) راجع مسند الإمام أحمد ٢/ ٢٦٧ ط بيروت ١٩٨٣ م

(٦) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٧) راجع سنن ابن ماجة كتاب الدعاء باب أسماء الله عز وجل ٢/ ١٢٦٩/ ط المكتبة العلمية/ بيروت

(٨) راجع سنن الترمذى ٥/ ١٩١ - ١٩٢ ، ١٩٣ / ط المدينة المنورة ١٩٦٧ م

(٩) راجع : الأسماء والصفات للبيهقى ، تحقيق الكوثرى/ مطبعة السعادة بدون تاريخ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٥

هو الله الذى لا إله إلا هو ، الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، البارى ، المصور ، الغفار ، القهار ، الوهاب ، الرزاق ، الفتاح ، العليم ، القابض ، الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، السميع ، البصير ، الحكم ، العدل ، اللطيف ، الخبير ، الحليم ، العظيم ، الغفور ، الشكور العلى ، الكبير ، الحفيظ ، المقيت ، الحسيب ، الجليل ، الكريم ، الرقيب ، المجيب ، الواسع ، الحكيم ، الودود ، المجيد ، الباعث ، الشهيد ، الحق ، الوكيل ، القوى ، المتين ، الولى ، الحميد ، المحصى ، المبدئ ، المعيد ، المحيى ، المميت ، الحى ، القيوم ، الواجد ، الماجد ، الواحد ، الصمد ، القادر ، المقتدر ، المقدم ، المؤخر ، الأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن ، الوالى ، المتعالى ، البر ، التواب ، المنتقم ، العفو ، الرؤوف ، مالك الملك ، ذو الجلال والإكرام ، المقسط ، الجامع ، الغنى ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع ، النور ، الهادى ، البديع ، الباقى ، الوارث ، الرشيد ، الصبور (١).

وقد وردت عدة روايات فى تعيين أسماء الله الحسنى متابعة لرواية الإمام الترمذى منها :

ما رواه الإمام الحاكم فى المستدرك على الصحيحين عن الوليد بن مسلم عن شعيب بن أبى حمزة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا ، من أحصاها دخل الجنة ، إنه وتر يحب الوتر ، هو الله الذى لا إله إلا هو .... الخ " (٢).

ومنها رواية أبى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى فى شرح السنة (٣).

ومنها رواية الإمام البيهقى فى الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة (٤).

ومنها رواية الإمام البيهقى فى الأسماء والصفات بطرق متعددة قال : أخبرنا أبو أحمد عبدالله بن محمد بن الحسين المهرجانى العدل ، أنا أبوبكر محمد بن جعفر أبى موسى المزكى ، ثنا محمد بن إبراهيم العبدى ، نا أبوعمران موسى بن أيوب النصيبى ، نا الوليد بن مسلم ، ح ، وأنا أبو نصر عمر بن عبد العزيز بن عمر بن قتادة ، أنا أبو عمرو بن مطر ، نا الحسن بن سفيان ، ح ، وحدثنا أبوعبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد بن موسى السلمى أنا على بن الفضيل بن محمد بن عقيل الخزاعى ، أنا جعفر بن محمد المستفاض الفريانى قالا :

ثنا صفوان بن صالح ثا الوليد بن مسلم نا شعيب بن أبى حمزة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة ، وهو وتر يحب الوتر، هو الله الذى لا اله إلا هو .... إلخ " (٥)

---

(١) راجع سنن الترمذى ٥/١٩٢ - ١٩٣
(٢) راجع المستدرك على الصحيحين للحاكم ١/١٦ / حيدر اباد الدكن / الهند ١٣٤١ هـ
(٣) راجع شرح السنة للفراء البغوى ٥/ ٣٢ - ٣٣ ت : شعيب الأرناؤط ط ١ / ١٩٧١م المكتب الإسلامى / بيروت (٤) راجع المصدر المذكور ١٥ - ١٦
(٥) راجع : الاسماء والصفات ٥

وقد تابع الترمذى فى تعيين الأسماء ، إلا أنه زاد الكافى ، ونبه على أن هذه الرواية لفظ حديث الفريانى ، كما نبه على أن فى رواية الحسن بن سفيان الرافع بدل المانع ، وفى رواية النصيبى المغيث بدل المقيت (١) .

ثالثاً : فائدة التخصيص بتسعة وتسعين اسما .

تبنى فائدة التخصيص بتسعة وتسعين اسما على المراد بالحصر فى العدد المذكور ، وفيه احتمالان :

الاحتمال الأول : ليس المراد من الحصر المنع من الزيادة عليها ، وبناء عليه تكون فائدة التخصيص بالعدد المذكور : أن هذه الأسماء أشهر الأسماء وأبينها معنى ويحتمل أن من أحصى من أسماء الله -عز وجل- تسعة وتسعين اسما دخل الجنة ، سواء أحصاها من الرواية المشهورة أو من غيرها ، أو من الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ويحتمل أن يكون التخصيص بتسعة وتسعين للاستظهار ، وذلك كملك له ألف عبد فيقول القائل إن للملك تسعة وتسعين عبدا من استظهر بهم لم تقاومه الأعداء ، فيكون التخصيص لأجل حصول الاستظهار بهم إما لمزيد قوتهم وإما لكفاية ذلك العدد فى دفع الأعداء من غير حاجة إلى زيادة ، ويحتمل أن تكون فائدة التخصيص أن معانى جميع أسمائه -تعالى- محصورة فى معانى التسعة والتسعين (٢) ، وهذا رأى جمهور العلماء (٣) .

الاحتمال الثانى : أن تكون الأسامى غير زائدة على هذا العدد ، وبناء عليه تكون فائدة التخصيص أن من أحصى تسعة وتسعين اسما بأعيانها دخل الجنة (٤) .

وهذا الاحتمال فيه دخل من وجوه :

(١) هذا الاحتمال يمنع أن يكون من الأسامى ما استأثر الله به فى علم الغيب عنده ، وقد ورد فى الحديث إثبات ذلك ، فقد روى الإمام البيهقى بسنده فى الأسماء والصفات عن عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- : " ما أصاب مسلما قط هم ولا حزن فقال اللهم إنى عبدك وابن عبدك وابن أمتك ناصيتى بيدك ماض فىّ حكمك

---

(١) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة . هذه الرواية مائة اسم ، ويحتمل أن يكون الكافى بدل الرافع فزاد النساخ الرافع خطأ ، ويدل عليه تنبيه الامام البيهقى أن رواية النصيبى فيها الرافع بدل المانع ، وهذا معناه أن الرافع لم يذكر فى الرواية السابقة ، ويحتمل أن يكون الإمام البيهقى عد اسماء البارى تعالى يا مالك الملك ذا الجلال والإكرام اسما واحدا ، أو لم يعد لفظ الجلالة .

(٢) راجع أصول الدين ١٢٠ ، الأسماء والصفات ٦ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧ ، المقصد الأسنى ١٦٠

(٣) راجع : أصول الدين ١٢٠ ، الأسماء والصفات ٦ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧ المقصد الأسنى ١٥٩ ، لوامع البينات ٧٤ ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ٥١/١

(٤) راجع : المقصد الأسنى ١٦٠ - ١٦١

عدل فيّ قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته فى كتابك أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به فى علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيع قلبى " .... إلخ ".(١)

(٢) هذا الاحتمال يؤدى الى أن يختص بالإحصاء نبى أو ولى ممن أوتى الاسم الأعظم حتى يتم العدد ، وإلا فيكون ما أحصى وراء ذلك ناقصا عن العدد ، وإذا كان الاسم الأعظم خارجا عن العدد بطل الحصر .(٢)

وأضيف أنه مما يؤيد الاحتمال الأول ويبطل الاحتمال الثانى أنه قد وردت روايات أخرى فى تعيين أسماء الله الحسنى تخالف رواية الترمذى المشهورة بالزيادة والنقصان ، كما أنه وردت أسماء لله — تعالى — فى الكتاب أو السنة أو الإجماع لم ترد فى رواية الترمذى المشهورة ، ولم ترد فى بقية الروايات ، وأود أن أذكر شيئا من الروايات التى عينت أسماء الله — تعالى — ولكنها تخالف رواية الترمذى المشهورة ، كما أود أن أذكر شيئا من الأسماء الواردة فى القرآن أو السنة أو الإجماع وتخالف ما جاء فى الرواية المشهورة للترمذى والروايات الأخرى المخالفة للترمذى

أولاً : الروايات الواردة فى تعيين أسماء الله — تعالى — ، وتخالف رواية الترمذى المشهورة :

من هذه الروايات : رواية ابن حبان : حدثنا الوليد بن مسلم ، حدثنا شعيب ابن أبى حمزة ، حدثنا أبو الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال : قال رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، إنه وتر يحب الوتر ، من أحصاها دخل الجنة .هو الله الذى لا إله إلا هو .... إلخ (٣)

وهذه الرواية زاد فيها عن رواية الترمذى المشهورة : الأحد ، ونقص الوالى والغنى.(٤)

ومنها رواية الإمام ابن ماجة قال : حدثنا هشام بن عمار ، ثنا عن الملك بن محمد الصنعانى ، ثنا أبو المنذر زهير بن محمد التميمى ، ثنا موسى بن عقبة حدثنى عبد الرحمن الأعرج عن أبى هريرة أن رسول الله —صلى الله عليه وسلم— قال : إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا ، إنه وتر يحب الوتر ، من حفظها دخل الجنة وهى الله .... إلخ (٥).

---

(١) راجع : الأسماء والصفات ٦

(٢) راجع : المقصد الأسنى ١٦٠

(٣) راجع مورد الظمآن الى زوائد ابن حبان للحافظ نور الدين على بن أبى بكر الهيثمى ٥٩٢ — ٥٩٣ ت : محمد عبد الرازق حمزة / المطبعة السلفية

(٤) هذه الرواية تنقص اسما ، ولعله من أخطاء النساخ

(٥) راجع : سنن ابن ماجه كتاب الدعاء باب أسماء الله عز وجل ٢/ ١٢٦٩ — ١٢٧٠ وألاحظ أن فى هذه الرواية تكرار الرحيم والصمد ولعله اعتبر الرءوف الرحيم اسما واحدا ، والأحد الصمد اسما واحدا ، ولكن يتبقى اسما زائدا عن العدد ، فيحتمل أن يكون الأحد الصمد وبقية الحديث تفسير لاسم الله تعالى الوتر حيث ان نهاية الحديث الوتر الأحد الصمد الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد

وعد بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المذكورة القدوس ، الغفـــار القهار ، الفتاح ، الحكم ، العدل ، الحفيظ ، المقيت ، الحسيب ، الرقيب ، الواسع الحميد ،المحصى ، المقتدر ، المقدم ، المؤخر ، البر ، البديع ، الرشيد ، الصبور،الكبير ، المنتقم ، مالك الملك ، ذا الجلال والإكرام ،المغنى .

وزاد : الأحد ، البار ، الجميل ، القاهر ، القريب ، الراشد ، الرب ، المبيـن البرهان ، الشديد ، الواقى ، ذا القوة ، القائم ، الدائم ، الحافظ ، الفاطـــر ، السامع ، المعطى ، الكافى ، الأبد ، العالم ، الصادق ، المنير ، التام ، القديـم ، الوتـــر .

ومنها رواية أخرى رواها الإمام الحاكم عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة عن النبـى ــ صلى الله عليه وسلم ــ قال : إن لله تسعة وتسعين اسما ، من أحصاها دخل الجنة اللــه .... الخ (١) .

وعدّ بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المشهورة : الغفار ، القابــض الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، الحكم ، العدل ، المقيت ، الحسيب الحكيم ، الوارث ، القوى ، الولى ، الحميد ، المحصى ، الواجد ، الماجد ، المقدم المؤخر ، البر ، المقسط ، الرشيد ، الصبور ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، العفـــو مالك الملك ، الجامع ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع .

وزاد الأحد ، الجميل ، الرب ،المبين ، الدائم ، الفاطر ، الكافى ، الصادق ، القديم ، الوتر ، القريب ، الإله ، الحنان ، المنان ، المغيث ، المولى ، النصيـــر العلّام ، المليك ، الأكرم ، المدبر ، المالك ، القدير ، الشاكر ، الرفيع ، ذا الطـول ذا المعارج ، ذا الفضل ، الخلاق ، الكفيل (٢) .

ومنها رواية الإمام البيهقى فى الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة عــن محمد بن سيرين عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ : " إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة . الله .... الخ (٣) " .

وعدّ بقية الأسماء وقد ترك من رواية الإمام الترمذى المذكورة : القهار ، القابــض الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، الحكم ، العدل ، الحفيظ ، المقيـت الحسيب ، الحكيم ، الوارث ، القوى ، الولى ، المحصى ، الواجد ، الماجد ، المقدم

---

(١) راجع : المستدرك على الصحيحين ١/١٧

(٢) ألاحظ أن الأسماء المذكورة فى هذه الرواية أربعة وتسعين اسما ، وقد كرر المجيد

(٣) راجع : الاعتقاد على مذهب السلف ١٦ ــ ١٧ ، وأيضا الأسماء والصفات ٧ ، وألاحظ أيضا أن هذه الرواية تنقص أسما

المؤخر ، البر ، المقسط ، الرشيد ، الصبور ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، مالك الملك الجامع ، الغنى ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع .

وزاد : الأحد ، الجميل ، القاهر ، الرب ، المبين ، الدائم ، الحافظ ، الفاطر الكافى ، الصادق ، القديم ، الوتر ، القريب ، الإله ، الحنان ، المنان ، المغيث ، المولى ، النصير ، العلام ، المليك ، الأكرم ، المدبر ، المالك ، القدير ، الشاكر الرفيع ، ذا الطول ، ذا المعارج ، ذا الفضل ، الخلاق ، الكفيل ، البارى ، المحيط .

ثانيا : أسماء الله ـ تعالى ـ الواردة فى الكتاب أو السنة أو الإجماع ولم ترد فى الروايات التى عينت الأسماء :

السيد ، الذارئ ، الصانع ، السبوح ، الفعال ، الغالب ، الطالب ، الغافر ، القاضى ، الكاشف ، الجواد ، الرازق ، الغياث ، الناصر ، فالق الحب والنوى ، الديان الوفى ، سريع الحساب ، ذو انتقام ، الطبيب ، الشافى ، ذو العرش ، الفرد شديد العقاب ، قابل التوب ، المنور ، مولج الليل فى النهار ، مخرج الحى من الميت ، المريد ، المتكلم ، الموجود ، الشئ ، الذات ، الأزلى ، الأبدى ، رمضان [1].

وقال الغزالى : بل لو تتبع الأحاديث لوجد ، ولو جوز اشتقاق الأسامى من الأفعال فتكثر الأفعال المنسوبة إلى الله ـ تعالى ـ فى القرآن كقوله ـ تعالى :

" ويكشف السوء [2] " .

" يقذف بالحق [3] " .

" يفصل بينهم [4] " .

" وقضينا إلى بنى إسرائيل " [5]

فيشتق له من ذلك اسم الكاشف والقاذف بالحق والفاصل والقاضى ، ويخرج ذلك عن الحصر [6].

وبهذا القدر يتضح لنا أن التوقيف غير مقصور على الأسماء الواردة فى رواية الترمذى المشهورة ، بل ورد التوقيف فى غيرها من الروايات ، كما ورد فى القرآن أو السنة أو الإجماع توقيف فى غير ماذكرته الروايات ، وهذا يؤيد بشدة الاحتمال الأول الذى ارتضاه جمهور العلماء أنه ليس فى الحصر منع الزيادة .

---

(١) راجع هذه الأسامى فى : الأسماء والصفات ٢٢ ـ ٢٣ ، ٢٥ ـ ٢٦ ، ٣٧ ، ٤٠ ـ ٤١ ، ٥٥ ، ٦٠ ـ ٦٢ ، ٦٥ ـ ٦٧ ، ٧٠ ، ٧٢ ، ٧٨ ـ ٧٩ ، ٨٧ ، ٩٣ ـ ، المقصد الأسنى ١٥٧ ـ ١٥٨

(٢) سورة النمل من آية ٦٢ (٣) سورة سبأ من آية ٤٨

(٤) سورة الحج من آية ١٧ (٥) سورة الإسراء من آية ٤

(٦) راجع : المقصد الأسنى ١٥٨

وأضيف أنه لم يرد في الصحيحين تعيين الأسماء بل ما ورد فيهما من الروايات مجملا ، والعلة في ذلك أن الوليد بن مسلم تفرد بسياقته بطوله ، وذكر الأسامي فيه ، ولم يذكرها غيره .

قال الحاكم : " وليس هذا بعلة، فإني لا أعلم اختلافا بين أئمة الحديث أن الوليد بن مسلم أوثق وأحفظ وأعلم وأجل من أبي اليمان وبشر بن شعيب وعلي بن عياش وأقرانهم أصحاب شعيب (١) " .

وأضيف إلى ما ذكر في تصحيح رواية الإمام الترمذي المشهورة ما قاله الإمام الترمذي " هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان بن صالح ولا نعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح ، وهو ثقة عند أهل الحديث (٢) " .

أما عن الروايات التي خالفت رواية الترمذي بالزيادة والنقصان فقد ضعفها العلماء .

فمن رواية الإمام ابن ماجة التي خالف فيها رواية الترمذي في تعيين الأسماء ورد في الزوائد : " اسناد الإمام ابن ماجة ضعيف لضعف عبد الملك بن محمد (٣) " .

وقال الحاكم عن روايته التي خالف فيها تعيين الإمام الترمذي :

" هذا حديث محفوظ من حديث أيوب وهشام عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة مختصرا دون ذكر الأسامي .... وعبد العزيز بن الحسين بن الترجمان ثقة وإن لم يخرجاه ، وإنما جعلته شاهدا للحديث الأول (٤) " .

وقال الإمام البيهقي عن روايته الثانية التي لم يتابع فيها الإمام الترمذي :

زعم بعض أهل العلم بالحديث أن ذكر الأسامي في هذا الحديث من جهة بعض الرواة (٥) .

كما قال أيضا : تفرد بهذه الرواية عبد العزيز بن الحصين بن الترجمان وهو ضعيف الحديث عند أهل النقل ضعفه يحيى بن معين ومحمد بن إسماعيل البخاري ، ويحتمل أن يكون التفسير وقع من بعض الرواة (٦) " .

والتحقيق اتباع الأئمة في متابعتهم لرواية الإمام الترمذي التي عين فيها الأسماء ، وذلك لشهرتها ، وقد قال الإمام الغزالي في هذا الصدد :

جرينا على العادة في شرح تلك الأسامي، فإنها هي الرواية المشهورة (٧) .

---

(١) راجع : المستدرك على الصحيحين ١٦/١ - ١٧
(٢) راجع سنن الترمذي ٥ / ١٩٣
(٣) من تعليق المعلق على ابن ماجة ٢ / ١٢٧٠
(٤) راجع المستدرك على الصحيحين ١ / ١٧
(٥) راجع : الاعتقاد على مذهب السلف ١٧
(٦) راجع الأسماء والصفات ٧ - ٨
(٧) راجع : المقصد الأسنى ١٥٨

كما أننا لاننكر الأسماء الواردة في بقية الروايات المخالفة لرواية الإمام الترمذى وان ضعفها العلماء بحيث إن كل ماذكر فيها مذكور فى كتاب الله عز وجل أو فى الأحاديث نصا أو دلالة (١).

رابعاً : - هل يعد اسم الله - تعالى - من جملة العدد المذكور ؟

من الناس من لا يعد لفظ الجلالة من هذه الجملة ، حيث إن الأسماء كلها مضافة إلى الله - تعالى - ، فكيف يعد هو منها !.

وهذا الرأى ضعفه كثير من العلماء ، خاصة من يعتقد أن اسم الله الأعظم هو الله فكيف لا يعد من هذه الجملة (٢).

ثم شرح الشيخ المقترح أسماء الله الحسنى بالتفصيل ، وذكر حظ العبد من كل أسم عدا بعض الأسماء تاركا توضيح حظ العبد منها لوضوحه .

وقد شرح الإمام الجوينى ثلاثة وثمانين اسما متابعا لرواية الترمذى المشهورة فى اثنين وثمانين ، وزاد اسما هو المقدر (٣) ، وترك من رواية الترمذى المشهورة : الغفور ، الكبير ، المتين ، الوالى ، المنتقم ، العفو ، الرؤف ، مالك الملك ، ذا الجلال والاكرام الجامع ، الغنى ، المغنى ، المانع ، الضار ، النافع ، الهادى ، الباقى .

أما الشيخ المقترح فقد تابع الإمام الجوينى فى ترك ما ترك شرحه بالإضافة إلى ترك شرح : المعز ، المذل ، السميع ، البصير ، الحى ، كما ترك ذكر المقدر - وهو الاسم الذى أضافه الجوينى - وقد اعتاد الشراح لأسماء الله - تعالى - ترك شرح بعض الأسماء ، أو إضافة أسماء من رواية أخرى فقد زاد الزجاج شرح : اسم الله - تعالى - الأحد فى كتابه تفسير أسماء الله الحسنى ، وترك الفخر الرازى شرح : الماجد ، الغفور ، وزاد شرح الأحد ، وترك الإمام القشيرى شرح : الرحمن ، الرحيم ، المتعالى ، الودود ، الغفور ، الوالى ، وزاد : الأحد ، الجميل ، الكافى .

ثم عقد الشيخ المقترح فصلا فى اليدين والوجه والعينين وسائر النصوص الموهمة للتشبيه ، وذلك تبعا للجوينى بدأه بقوله :

" ذهب شيخنا أبو الحسن إلى أن اليدين صفتان سمعيتان ، وإلى ذلك مال القاضى أبو بكر فى الهداية ، واختلف جواب شيخنا أبى الحسن فى العينين والوجه

---

(١) راجع : الأسماء والصفات ٨ ، الاعتقاد على مذهب السلف ١٧

(٢) راجع : تفسير أسماء الله الحسنى ٢٤

(٣) هذا الاسم لا أجد له ذكرا فى كل ما روى من أحاديث فى : تعيين أسماء الله عز وجل - وكذا فى ما استخرجه العلماء من الأسامى المذكورة فى القرآن أو السنة أو الأجماع

فتارة قال إنها صفات سمعية كما قال في اليدين ، وتارة تأول الوجه بحمله على الوجود ، وتأول العين على معنى الإدراك وهو للبصر ، وذهب غيره الى تأويل اليدين أيضا ، وحمل ذلك على القدرة مع تأويل الوجه والعين ".

وأود أن أوضح أن بعض المتكلمين نسبوا إلى الشيخ الأشعري أنه أثبت الاستواء صفة للباري - تعالى - ثبوتة زائدة على الذات (١) وكذلك أثبت الوجه والعينين ، كما أثبت أن اليدين صفتان (٢) ثبوتيتان زائدتان على الذات للباري - تعالى - ، ونسبوا إليه أيضا القول بالتأويل في الوجه واليدين والعينين (٣).

ولكن القدر المتاح من مؤلفات الشيخ ليس فيه مايفيد أنه صار الى القول بأن الظواهر المذكورة صفات، كما لايفيد أنه صار الى القول بتأويلها، ولكنه أثبتها كما جاءت بلا كيف ، فهو يقول في الإبانة :

" إن الله - تعالى - استوى على العرش على الوجه الذي قاله ، وبالمعنى الذي أراده استواء منزها عن الممارسة والاستقرار والتمكن والحلول ، وأن له سبحانه يدين بلا كيف ، وأن له سبحانه عينين بلا كيف " (٤)

وقال في رسالة أهل الثغر وهو بصدد شرح مذهب السلف في الأصول :

" ووقفت على ماالتمسوه من ذكر الأصول التي عول سلفنا - رحمة الله عليهم عليها ، وعدلوا إلى الكتاب والسنة من أجلها ، واتباع خلفنا الصالح لهم في ذلك ، وعدولهم عما صار إليه أهل البدع من المذاهب التي أحدثوها وصاروا الى مخالفة الكتاب والسنة بها (٥) ".

ثم قال : " أجمعوا على أن الله عز وجل - يسمع ويرى ، وأن له - تعالى - يدين مبسوطتين ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ، من غير أن يكون جوارحا ، وأن يديه - تعالى - غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله " مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي (٦) "

---

(١) ذكر ابن فورك أن هذا القول المنسوب الى الأشعري خطأ وأنه كان يذهب الى أن الاستواء فعل . راجع مجرد مقالات الأشعري ل ١٥٩ / أ

(٢) راجع مجرد مقالات الأشعري ل ١٥٩ / أ أثبت القلانسي والباقلاني اليدين صفة واحدة. راجع : التمهيد ٢٩٧ ، أصول الدين ١١١ .

(٣) راجع على سبيل المثال : الملل والنحل ١٠١/١ ، المحصل ١٨٧ ، شرح طوالع الأنوار ١٨٤ ، شرح المقاصد ٢/ ١٨١ ، شرح المواقف ١٧٤ - ١٧٥ ، ١٧٧

(٤) راجع : الإبانة ٢١ - ٢٢

(٥) راجع : رسالة أهل الثغر ٣٢

(٦) سورة ص من آية ٧٥

وأجمعوا على أنه يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها فيغفر لمن يشاء من المذنبين ويعذب من يشاء كما قال . وليس مجيئه حركة ولا زوالا . وإنما يكون المجيء حركة وزوالا إذا كان الجائي جسما أو جوهرا . فإذا ثبت أنه عز وجل ليس بجسم ولا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة" (١)

وقال : " الرحمن على العرش استوى (٢) "

ولا يسمى استواؤه على العرش استيلاء (٣) "

يتبين من خلال ما نقلناه من كلام الأشعري أنه لم يصرح بأن هذه الظواهر المذكورة صفات ثبوته زائدة على ذات الباري ـ تعالى ـ . وإنما يفهم منها أنه اتبع منهج السلف وهو إثبات هذه الظواهر بلا كيفية .

وقد تكون أقوال الشيخ الأشعري المذكورة مبثوثة في كتب أخرى له لم يتاح لنا الاطلاع عليها (٤)

أما الباقلاني فقد أثبت الوجه واليدين صفات سمعية . واستدل على ذلك (٥)

أما تأويل هذه الظواهر فقد ذهب إلى ذلك كثير من المتكلمين (٦) .

وأضيف أن الإمام أبا حنيفة أثبت الوجه واليد والنفس صفات للباري ـ تعالى ـ بلا كيف (٧) .

وأن ابن كُلَّاب ذهب إلى أن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره ، وأن يديه وعينيه وبصره صفات للباري ـ تعالى ـ لا هي هو ولا غيره (٨)

وأما المعتزلة فقد أولوا كل الظواهر الواردة (٩)

ثم أورد الشيخ المقترح شيئا من احتجاج القاضي الباقلاني لنصرة مذهب الشيخ الأشعري في مذهبه القائل بأن هذه الظواهر المذكورة إنما هي صفات للباري ـ تعالى ـ وأورد شيئا من ردود من اتجه الى التأويل في هذه المسألة .

---

(١) راجع : رسالة أهل الثغر ٧٢ ـ ٧٣

(٢) سورة طه آية ٥ (٣) راجع رسالة أهل الثغر ٧٥

(٤) نفى ابن القيم مانسب الى الاشعري من التأويل . وقال ليس للأشعري في ذلك قولان أصلا ـ راجع اجتماع الجيوش الإسلامية ١٣٣

(٥) راجع التمهيد ٢٩٥ ـ ٢٩٨

(٦) راجع : أصول الدين ٧٦ ، ١١٠ ، الارشاد ١٥٦ ـ ١٥٧ ، لمع الأدلة ٩٥ ، الشامل ٥٤٣ ـ ٥٧٠ ط إسكندرية ، أساس التقديس ١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٦

(٧) راجع : الفقه الأكبر بشرح أبي المنتهى ١٤/الهند ١٣٢١ هـ

(٨) راجع : مقالات الاسلاميين ١ / ٢٣٠

(٩) راجع تأويل عبد الجبار على سبيل المثال في كتابه المختصر في أصول الدين ٢١٦ ـ ٢١٨ جـ ١ رسائل العدل والتوحيد /ط١ /١٩٨٧ دار الشروق .

ثم نقل قول الإمام الجوينى " والمختار حمل اليدين على القدرة والوجه على الوجود والعين على الإبصار ".

وأضاف الشيخ المقترح أنه يمكن تأويل هذه الظواهر أيضا بوجوه أخرى ، وقد كنا نبهنا سلفا الى أن الإمام الجوينى رجع عن التأويل فى كتابه العقيدة النظامية واتبع منهج السلف إزاء الظواهر الواردة ، (١) .

ثم نقل عبارة الإمام الجوينى : " كنا على نية الإضراب عن ذلك وقد ساق الكلام اليه فنتكلم فيه " .

وعلق بأنه إنما اعتذر لأنه غير بابه حيث إن اللائق بذكر هذه الظواهر أن تذكر عند الحديث عن نفى التجسيم والتشبيه .

ثم تكلم الشيخ المقترح على بعض الظواهر الواردة فى الأخبار والكتاب ، وقال فى البداية لابد من إزالة ظاهرها لمخالفتها المعقول ، ثم كرر ما ذكره عدة مرات مذهبا له ازاء هذه الظواهر : " إن بقى احتمال واحد فى اللفظ بعد إزالة الظاهر تعين حمله عليه ، وإن بقى احتمالان فصاعدا لزم التوقف .

ثم ذكر بعض الظواهر الواردة فى الكتاب والأخبار وتكلم عليها ، لكنه توقف كثيرا فى خبر ورد فى الصوت وهو : " فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب " (٢)

فتكلم عن سنده وقال : إنما ذكره البخارى وحده دون أئمة الحديث تعليقا فقال : ويذكر عن جابر عن عبد الله بن أنيس بغير إسناد متصل ، فاحترز البخارى من أن يضاف إليه تصحيحه ، وقال ويذكر ، لأنه ليس كل مذكور صحيحا ، ولم يسم ابن عقيل وهو فى سنده ومداره عليه ، ولأنه ليس من شرط كتابه ...... وابن عقيل هذا عند أئمة الحديث مضطرب فيه . ثم ذكر أقوال العلماء فى تضعيف ابن عقيل ، ثم أورد للحديث رواية أخرى من طريق عمر بن الصبح عن مقاتل بن حيان عن ابن جارود ، وعلق على سند هذه الرواية بأنه سند ضعيف جدا لا يثبت بمثله حكم فى باقة بقل ، فكيف يحتج به فى صفات الرب ـ تعالى ـ (٣)

---

(١) راجع ص ١٠٨ من الدراسة

(٢) رواه البخارى تعليقا فى كتاب التوحيد باب قول الله تعالى " ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ٤ / ٢٠٧

(٣) أرجأنا دراسة سند الحديث ورغبنا فى أن يكون موقعها تعليقا على النص المذكور راجع ص ٢٨٩ـ ٢٩٨ من النص المحقق .

ولتوضيح هذه المسألة أقول : ذهبت الحشوية الى أن كلام الباري - تعالى - حرف وصوت (١) .

ويرى الأشاعرة أن كلام الله - تعالى - لا يتصف بالحروف والأصوات ، ولا شئ من صفات الخلق (٢) ، حيث إن الباري تعالى لا يفتقر كلامه الى مخارج وأدوات كما أن الكلام المركب من الحروف والأصوات حادث (٣) .

فقد قال الباقلاني مستدلا على ماذهب إليه الأشاعرة : " هذه الأشكال من الحروف لم تكن قبل حركة الكاتب ، وإنما يحدثها الله تعالى مع حركة الكاتب شيئا فشيئا ، ثم هي مختلفة الصور والأشكال ، ويدخلها الحصر والحد ، وتعدم بعد أن توجد ، وكل ذلك صفة المحدث المخلوق لمن كان له عقل سليم ، وأيضا فان حروف الكلمة يقع بعضها سابقا لبعض ...... وما تقدم بعضه على بعض وتأخر بعضه عن بعض فهو صفة الخلق لا صفة الحق ،

وكذلك الأصوات يتقدم بعضها عن بعض ، ويتأخر بعضها عن بعض ، ويخالف بعضها بعضا ، وكل ذلك صفة كلام الخلق لا صفة كلام الحق " (٤) .

والتحقيق أن الحديث ليس نصا في إثبات الصوت للباري - تعالى - وإنما يحتمل وجوها منها :

(١) الوارد في الحديث نادى الله بصوت ، ولم يرد تكلم الله بصوت ، ولا قال بصوت ، ولا كلام الله أصوات ، والخلاف إنما هو في أن كلام الله - تعالى - أصوات (٥) .

(٢) يحتمل أن يكون المراد يأمر الباري - تعالى - مناديا فينادي (٦) .

(٣) هذا الصوت ليس بموجود اليوم ، وإنما يكون يوم القيامة ، وكلام الله - تعالى - قديم بقدمه ، ومن زعم أن صفة الله تعالى - ليست بموجودة اليوم ، وإنما توجد يوم القيامة فقد جعل كلام الله - تعالى - مخلوقا (٧) .

---

(١) راجع : الإنصاف ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٥ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، الإرشاد ١٢٨ ، شرح الكبرى ٢١٨ ، رسالة لمعة الاعتقاد لابن قدامة الجماعيلي المقدسي ٧/ مطبعة المنار بمصر ط ١ / ١٣٥١ هـ .
(٢) راجع الإنصاف ٩٩ ، شرح الكبرى ٢١٨ .
(٣) راجع : الإنصاف ٩٩ ، شرح الكبرى ٢١٨ .
(٤) راجع : الإنصاف ٩٩ - ١٠٠ .
(٥) راجع : المصدر السابق ١٢٩ .
(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة .
(٧) راجع : المصدر السابق ١٣٠ .

(٤) ان كل ما أضيف الى الله - تعالى - لا يجب أن يكون صفة له، فقد قال تعالى : " ان الذين يؤذون الله "(١)، ومن زعم أن الأذية من صفته فقد كفر (٢).

(٥) يحتمل أن الراوى أراد أن يوضح قوة النداء فعبر عنه بقوله بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب (٣).

ويؤيده رواية الإمام البيهقى لهذا الحديث بلفظ " يحشر الله تعالى العباد - أو قال الناس - عراة بهما ، قلنا : ما بهما ؟ قال : ليس معهم شئ ، ثم يناديهم - فذكر كلمة أراد بها نداء يسمعه من بعد كما يسمعه كم قرب - أنا الملك ، أنا الديان .... إلخ (٤).

واذا تطرقت الاحتمالات فى تفسير هذا الحديث بطل أن يكون نصا فى الدلالة على إثبات الصوت للبارئ تعالى .

* * * * *

---

(١) سورة الأحزاب من آية ٥٧

(٢) راجع : المصدر السابق ١٣٠ - ١٣١

(٣) راجع : إرشاد السارى بشرح صحيح البخارى لأبى العباس شهاب الدين القسطلانى ١٠ / ٤٢٩ / ط المطبعة الأميرية ١٣٢٣ هـ .

(٤) راجع : الأسماء والصفات ٧٨ - ٧٩

* باب القول فيما يجوز على الله ـ سبحانه وتعالى ـ *

تضمن كلام المقترح فى هذا الباب عدة فصول :

ففى بداية الباب تحدث عن إثبات وجود الإدراك ، ثم عقد عدة فصول :

فصل فى أن الإدراكات كلها خمسة

فصل فى تعلق الرؤية بكل موجود

فصل فى المانع من الإدراك

فصل فى جواز رؤية البارى ـ تعالى ـ

فصل فى الاستدلال على وقوع الرؤية الجائزة فى الجنان

فصل فى جواز تعلق بقية الإدراكات بذات الله ـ تعالى ـ .

وقد بدأ الباب بنقد الجوينى فى قوله " مايجوز على الله ـ سبحانه وتعالى ـ " .

وأشار الى أنه ينبغى أن يراد ما يجوز فى أفعاله تعالى ؛ حيث إن الجواز يتطرق إلى أفعاله ـ تعالى ـ ، ولا يتطرق إلى ذاته ، وأشار إلى أن الجوينى قدم الكلام فى هذا الباب على جواز تعلق الرؤية بالبارى ـ تعالى ـ ، ثم نبه الى أن البحث فى جواز تعلق الرؤية بالبارى ـ تعالى ـ اقتضى تقديم مقدمة فى إثبات الإدراك ، ثم النظر فى حقيقته ، ثم الكلام فيما يشترط فيه ، ثم النظر فيما باعتباره يصح أن تكون الذات متعلقه له .

ثم انعطف إلى إثبات وجود الإدراك وقال : " فمذهبنا أن الإدراك معنى يقوم بجزء العين ، ووافق على ذلك معظم المعتزلة " .

ثم ذكر مذهب ابن الجُبّائى : أن المدرك شاهدا وغائبا هو الحى الذى لا آفه به .

ثم استدل المقترح لإثبات أن الإدراك معنى وفقا لمذهب القائلين بالأحوال ، كما استدل وفقا لمذهب القائلين بنفيها .

وأنوه بأن كل مادل على إثبات الأعراض يدل على إثبات الإدراك [1] ، وقد سبق الاستدلال على إثبات الأعراض [2]

---

(١) راجع : الإرشاد ١٦٦

(٢) راجع ص ٨٥ ـ ٨٦ من الدراسة ، ٦٨ ـ ٧١ من النص المحقق .

ثم ناقش ابن الجُبَّائى فى قوله إن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ، وألزمه عدة إلزمات :

فألزمه إثبات الإدراك من حيث نفاه ، وذلك أنه لابد أن يشترط نفى آفة مخصوصة وهى المضادة للإدراك ، وحينئذ يكون قد أثبت الإدراك من حيث نفاه ، حيث إن نفى كل آفة عن كل محل لايصح ؛ إذ تقوم آفات عديدة بالمحل الواحد ، وحيث إن نفى كل آفه عن محل الإدراك لايصح ؛ إذ يجوز قيام بعض الآفات بمحل الإدراك ثم يبرأ ، فليس له إلا أن ينفى آفه مخصوصة تضاد الإدراك .

كما وجه إليه أن معنى الآفة لا تعلق له إلا بالمحل الذى نفيت عنه ، والذى نجده حالة الرؤية متعلق بالمرئى لامحالة ، فكيف يرد الى نفى الآفة ؟ والحياة ليست من الصفات المتعلقة .

كما ألزمه القول بأن العالم هو الحى الذى لاآفة به ، وقد سبقت ردود المقترح على ما ذهب اليه ابن الجُبَّائى وهو بصدد مناقشته فى مذهبه فى إثبات السمع والبصر للبارى — تعالى — .(١)

ثم انعطف المقترح الى القول فى حقيقة الادراك ، وأشار الى أن بعض الأصحاب حده ، وبعضهم منع حده ، وذكر بعض الحدود وناقشها ، ثم تعرض لبحث اختلاف الأصحاب فى الإدراك هل هو من جنس العلوم أم لا ؟

وذكر أن من الأصحاب من ذهب الى أن الإدراك علم مخصوص متعلق بالموجود ولا يخرج من جنس العلوم ، وأن من الأصحاب من أثبت الإدراك مخالفا لأجناس العلوم وحكى أن القولين نقلا عن الشيخ الأشعرى ، ونقل عن الأستاذ الإسفراييني نصرته للقول بأن الإدراك من جنس العلوم ، ونقل عن القاضى نصرته للقول بمخالفته لأجناس العلوم ، ثم استدل للفريقين .

ثم أشار إلى أن من أثبت الإدراك معنى من المعتزلة لايستقيم منه أن يذهب الى أنه من جنس العلوم ، لأنه يشترط فى الإدراك مالا يشترط فى العلم كاتصال الأشعة والبنية والمقابلة .

وقد ناقشهم فى هذه الشروط .

---

(١) راجع ص ١٢٢ من الدراسة .

وقد نوه الشيخ المقترح باتفاق الأصحاب على أن الحياة شرط فى وجود الإدراك فلا يجامع الإدراك ضد الحياة ، كما لا يجامعه العمى والصم .

وفى هذا الصدد استنكر ما نقل عن صالح قبة من تجويزه قيام الإدراك بالعين مع وجود العمى ، وتجويزه وجود العلم مع الموت ، وناقشه مبطلا ما ذهب إليه ، ومعلقا على أقواله بأنها نوع من السفسطة ، وأن ماذهب اليه مما لايلتفت اليه ولا يعتد به قولا فى النظريات .

ثم عقد فصلا فى أن الإدراكات كلها خمسة ، وذكر اختلاف الأصحاب فى ذلك .

وأوضح أن جمهور الأصحاب ذهبوا الى أن الإدراكات خمسة (١) ، وذهب القاضى الباقلانى إلى أنها ستة ، والحاسة السادسة عنده ضرورة تخترع فى النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس كعلم الإنسان بنفسه ، وما يجده بها من الصحة والسقم واللذة والألم والغم والفرح والقدرة والعجز والإرادة والكراهة والإدراك والعمى وغير ذلك مما يحدث فى النفس (٢) .

وأضيف أن النظام زاد حاسة يدرك بها لذة النكاح ، وزاد بعضهم حاسة يدرك بها ألم الضرب والجراح (٣) .

وزاد ضرار وحفص الفرد حاسة يرى بها البارى ــ تعالى ــ يوم الثواب فى الجنة (٤)
ثم نقل المقترح استدلال القاضى على الحاسة السادسة وناقشه فى ذلك .

ثم ذكر اختلاف الأصحاب فى انحصار هذه الإدراكات فى التجويز العقلى ، وحقق أن من الأعراض ما تنحصر قسمته بالعقل كالأكوان ، ومنها ما لاتتم فيه قسمة حاصرة ، فلزم الوقف فى إثبات الزائد .

ثم عقد فصلاً فى تعلق الرؤية بكل موجود ، وحكى اتفاق أهل السنة على جواز تعلق الرؤية بكل موجود .

وأنوه بأن هذا النقل غير مسلم ، فقد صار عبدالله بن سعيد بن كُلَّاب والقلانسى الى جواز رؤية كل ما هو قائم بنفسه (٥) فلا يجوز رؤية الأعراض عندهما وهى موجودة .
كما حكى المقترح اختلاف الأصحاب فى جواز تعلق ماعدا الرؤية من الإدراكات بكل

---

(١) راجع : أصول الدين ٩ ، تلخيص الأدلة ل ٢٩ / أ
(٢) راجع : التمهيد ٢٩ ــ ٣١
(٣) راجع : أصول الدين ١٠ ، تلخيص الأدلة ل ٢٩ / ب
(٤) راجع : الملل والنحل ١ / ٩١
(٥) راجع : أصول الدين ٩٧ ، تلخيص الأدلة ل ٩٤ / أ ــ ب

موجود ، وذكر أن القدماء من الأصحاب كعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب والقلانسي ذهبوا إلى أنه لايجوز أن يتعلق ماعدا الرؤية بكل موجود ، وحكى عن الأشعرى المصير إلى جواز عموم كل إدراك لكل موجود .

وأنوه بأن الخلاف فى هذه المسألة له ثمرة تظهر فى أن الكلام الأزلى هل يصح أن يسمع أم لا ؟

فمن ذهب الى أن الإدراكات يجوز أن تتعلق بكل موجود جوز تعلق إدراك السمع بالكلام الأزلى ، ومن ذهب الى أن الرؤية فقط هى التى تتعلق بكل موجود ، وبقية الإدراكات لايجوز أن تعم الموجودات ذهب إلى أن الكلام الأزلى لايصح أن يسمع . فذهب الأشعرى إلى صحة تعلق إدراك السمع بالكلام الأزلى ، وصار القلانسى إلى أن الكلام الأزلى لايصح أن يسمع ، حيث إنه لايصح أن يسمع إلا ما كان كلاما أو صوتا [١] ، وقد صحح البغدادى مذهب القلانسى ، وقال عليه أكثر الأمة [٢] .

ثم حكى اختلاف الأصحاب فى الأكوان هل هى متعلق اللمس أم لا ؟ مشيراً إلى الإجماع على أن الاكوان فى وقتنا هذا متعلق الرؤية .

وأنوه مرة أخرى بأنه لايتم له تحقيق الإجماع ، حيث إن ابن كُلَّاب والقلانسى منعا رؤية الأعراض وصارا الى أنه لايرى إلا القائم بنفسه [٣]

ثم ذكر أن بعض الأصحاب ذهبوا الى أن إدراك اللمس متعلق بجميع الأكوان ، وأن من الأصحاب من أنكر ذلك ، وزعم أن حركة الأكوان تعلم عند اللمس ، وانتهى إلى تقرير جواز تعلق إدراك اللمس بالأكوان .

ثم ناقش مسألة رؤية الرؤية ، وحقق جواز رؤية الرؤية .

ثم عقد فصلا فى المانع من الإدراك وقرر أنه إذا لم يقم بالمحل إدراك يتعلق به فيلزم أن يقوم بالمحل معنى يضاد إدراكه ، وهو المعبر عنه بالمانع ، وذلك حيث إن القابل للشىء لايخلو عنه أو عن ضده أو مثله .

وقد رفض المعتزلة المانع بالمعنى الذى ذكره الشيخ المقترح ، فقد ذكر الجُبَّائى وعبد الجبار أن المحل متى احتمل الإدراك فلا بد من وجوده [٤] ، وإنما المانع عندهم القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب الكثيفة غير الشفافة [٥] .

---

(١) راجع : أصول الدين ٩٧
(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة
(٣) راجع : أصول الدين ٩٧ ، تلخيص الأدلة ل ٩٤ / أ ــ ب
(٤) راجع : المغنى ٩ / ١٢
(٥) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٧ ــ ٢٥٨

وقد اعترف بعض المعتزلة كالعلاف بالمانع على المعنى الذى ذكره الشيخ المقترح إلا أنه جوز خلو المحل عنه وعن الإدراك (١)

ثم عقد فصلا فى جواز رؤية البارى - تعالى - ، وقد بدأ الفصل بحكاية المذاهب فى المسألة ، فذكر أن مذهب أهل الحق أن البارى - تعالى - يجوز أن يرى وذكر مذهب الشيعة والروافض والمعتزلة : أن البارى - تعالى - لايجوز أن يرى

وأضيف أن كثيرا من الفرق كالجهمية والزيدية والخوارج والنجارية وأكثر المرجئة ذهبوا الى أن البارى - تعالى - لايجوز أن يرى بالبصر (٢)

كما أضيف أن المعتزلة اتفقوا على أن البارى - تعالى - غير مرئى (٣) ، واختلفوا فى أن البارى - تعالى - هل يرى أم لا ؟

فذهب البغداديون منهم الى أن البارى - تعالى - لايرى شيئا ولا يرى ، وتأولوا ما ورد فى القرآن من ذكر رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأشياء (٤) وذهب البصريون الى أن البارى تعالى لايرى نفسه ؛ لانه يستحيل أن يكون مرئيا لكنه يرى كل موجود من المرئيات ، ومحال الموانع عليه ؛ لانها تجوز على الواحد منا من حيث يحتاج الى الحواس فانما يرى بها الحاضرات دون الغائبات (٥)

وأود أن أوضح أن جميع المذاهب اتفقت على أنه لايجوز اتصال أشعة من البصر بذاته - تعالى - ، أو انطباع شبح يتمثل فى الحاسة منه ، وانفصال شىء من الرائى والمرئى واتصاله بهما ، فلا خلاف فى ذلك كما أنه لا خلاف فى جواز الانكشاف التام العلمى .

ومحل النزاع بين المذاهب أن الرؤية إذا كانت إدراكا فوق العلم ، هل هذا الإدراك لابد فيه من اشتراط البنية واتصال الشعاع ونفى القرب المفرط أو البعد المفرط وتوسط الهوى المشف أم لا ؟ فصارت المعتزلة إلى أنه لارؤية إلا بعد تحقق هذه الشروط ، وبناء عليه يستحيل أن يكون البارى - تعالى - مرئيا ، وذهب مثبتو الرؤية إلى أنه يجوز أن تقع الرؤية بدون هذه الشروط ، ويجوز أن تتعلق الرؤية بذات الله - تعالى - منزهـا عن الجهة والمكان (٦)

---

(١) راجع : المغنى ١٢/٩

(٢) راجع : الإنصاف ١٧٦ - ١٧٧ ، المغنى ١٣٩/٤ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢١٧ - ٢١٨

(٣) حكى الجوينى عن شرذمة من المعتزلة قولهم أن البارى - تعالى - يرى نفسه. راجع: الإرشاد ١٧٦

(٤) راجع : أصول الدين ٩٧ - ٩٨.

(٥) راجع : شرح الأصول الخمسة ٢٥٠ ، ٢٥٣ ، المختصر فى أصول الدين ٢١٤ ط1 دار الشروق ١٩٨٧م

(٦) راجع محل النزاع فى نهاية الأقدام ٣٥٦ المحصل ١٨٩ شرح المقاصد ٢ / ٨٢ شرح المواقف ١٨٦

ثم انعطف المقترح الى ذكر الدليل العقلى على جواز رؤية البارى -تعالى- وقال :
" وعمدة الأصحاب على تحقيق أن الوجود مصحح للرؤية "

وقد قدم المقترح الاستدلال على إمكان الرؤية وأخر الاستدلال على وقوعها فى الآخرة ، ويلوح لى أن ذلك بسبب أنه اعتمد فى استدلاله على وقوع الرؤية على إمكانها .

وأود أن أقرر الدليل الذى اعتمد عليه الأصحاب لإثبات إمكان الرؤية وهو أن الوجود مصحح للرؤية ، فأقول تصح رؤية الجواهر والأعراض ، وصحة الرؤية أمر يتحقق عند الوجود ولا يتحقق عند العدم ، فلزم أن يكون لصحة الرؤية علة ؛ لامتناع ترجيح تحقق صحة الرؤية عند الوجود على عدم تحققها عند العدم بلا مرجح ، وهذه العلة إما الحدوث أو الوجود ، والحدوث لا يجوز أن يكون مصححا للرؤية ؛ حيث إنه وجود مسبوق بعدم ، والعدم لا تأثير له فى الحكم فتعين الوجود مصححا للرؤية (١) .

وهذا الدليل لا يمكن الاطمئنان اليه دليلا عقليا قطعيا على إمكان الرؤية ويشهد بذلك أن كل من أورده قرنه بالعديد من الشبه والاعتراضات من الخصوم ، وتشاغل بالرد على هذه الشبه (٢) مما أفقد الدليل قيمته . وأضعف قواعده .

وقد قرر المقترح هذا الدليل وتابع الأصحاب فى الجمع بينه وبين كثير من الشبه والاعتراضات وناقشها ، لكنه انتهى الى تحقيق أن صحة الرؤية فى المرئى لا تعلل ؛ حيث إن الوجود هو الذات والصحة حكم لها ، والشىء لا يوجب حكما لنفسه .

كما حقق أن ذات البارى -تعالى- لا يحكم عليها بقبول الإدراك من جهة العقل ؛ حيث إن معقولية التعليل لا تتحقق ، والبارى -تعالى- لا تفهم حقيقة ذاته .

كما حقق الالتجاء إلى السمع للاستدلال على إمكان الرؤية .

وقد ذهب الى الالتجاء إلى السمع جمهور الأشاعرة ، فقد قال الشهرستانى :

واعلم أن هذه المسألة سمعية ، أما وجوب الرؤية فلا شك فى كونها سمعية ، وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلى ما ذكرناه ، وقد وردت عليه تلك الاشكالات ، ولم تسكن النفس فى جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية الى التقصى عنها كل الحركة ، فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضا مسألة سمعية " (٣) .

وكذلك التفتازانى عول على السمع دليلا على الإمكان (٤) .

---

(١) راجع دليل إمكان الرؤية العقلى فى: أصول الدين ٩٨-٩٩، الإرشاد ١٧٧ ، نهاية الأقدام ٣٥٧ ، شرح المقاصد ٢/٨٤

(٢) راجع على سبيل المثال: الإرشاد ١٧٧-١٧٨ ، نهاية الأقدام ٣٥٧-٣٦٧ ، شرح المقاصد ٢/٨٤-٨٥

(٣) راجع: نهاية الأقدام ٣٦٩

(٤) راجع: شرح المقاصد ٢/٨٢

وأيضا القاضى عبد الجبار استدل بالسمع على استحالة الرؤية بجانب الاستدلال بالعقل ، حيث إن صحة السمع لا تقف عليها ، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن (١) .

لكن الشيخ المقترح ذهب إلى أن القاطع السمعى فى جواز الرؤية : ابتهال الأولين قبل ظهور البدع الى الله تعالى - بأن يريهم وجهه الكريم ، ومن الأدلة السمعية عنده على جواز الرؤية قصة موسى عليه السلام .

والشيخ المقترح هنا يختلف مع الجوينى والبغدادى فى قولهما إن العمدة فى الاستدلال على إمكان الرؤية هو الدليل العقلى المذكور (٢) ، ويختلف أيضا مع جمهور المتكلمين فى القاطع السمعى ، فبينما يرى هو أن القاطع فى الاستدلال على إمكان الرؤية هو ابتهال الأولين الى الله - تعالى - بأن يريهم وجهه يرى الشهرستانى والفخر الرازى والإيجى والتفتازانى والسنوسى أن القاطع السمعى وأقوى الأدلة هو قصة موسى - عليه السلام - (٣)

ثم عقد فصلا فى الاستدلال على وقوع الرؤية الجائزة فى الجنان وعداً من الله - تعالى - صدقا .

فحكى عن الشيخ الأشعرى أنه ذهب الى أن قوله تعالى :

" وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة " (٤) .

نص فى الوقوع ؛ من حيث إن النظر إذا وصل بحرف إلى كان نصا فى الرؤية .

ونقده بأن الأمثلة الواقعة فى اللغة العربية تحقق تطرق الاحتمال ، فقد وردت نصوص وصل فيها النظر بحرف إلى ولم يكن المراد هو الرؤية .

وأنوه بأن القاضى عبد الجبار ذهب أيضا الى أن النظر لفظ مشترك بين معان كثيرة ، وأنه إذا عدى بحرف الى يجوز أن يكون بمعنى الانتظار (٥) .

ثم انتهى المقترح الى أن النظر إذا عدى بالى ليس نصا فى الرؤية ، وإنما يتطرق إليه الاحتمال بأن يراد غير الرؤية ، وإذا تطرق الاحتمال إلى هذه النصوص الدالة على الرؤية فلا مانع من أن تكون الرؤية هى ظاهر هذه النصوص ، وهنا لا ينبغى التأويل وإزالة الظاهر ؛ حيث إن العقل لا يحيل الرؤية بل يثبت جوازها .

---

(١) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٣٣
(٢) راجع أصول الدين ٩٨ ، الإرشاد ١٨١
(٣) راجع نهاية الأقدام ٣٦٩ ، المحصل ١٩١ ، شرح المقاصد ٢ / ٨٢ ، شرح المواقف ١٨٨ ، شرح الكبرى ٣١٠
(٤) سورة القيامة آية ٢٢ ، ٢٣
(٥) راجع شرح الأصول الخمسة ٢٤٦ - ٢٤٧

ثم ذكر المقترح شبه المعتزلة ،فنقل أنهم تمسكوا بقوله تعالى :

" لن ترانى " (١) .

وناقشهم بأنه ليس لهم الاستدلال بهذه الآية على نفى الوقوع ؛ فإنهم ادعوا الاستحالة وليس من مباحث من يدعى الاستحالة العقلية أن يستدل على نفى الوقوع ، فليس لهم الاستدلال بهذه الآية على الاستحالة .

وأجاب بأن الآية تدل على نفى وقوع ما سأل موسى ـ عليه السلام ـ ،والذى سأله موسى ـ عليه السلام ـ رؤية الباري ـ تعالى ـ فى الدنيا ،كما أن لن ليست للتأبيد بل هى للتأكيد ،ونفى تأكيد الوقوع مصروف إلى ما سأله موسى وهو رؤية البارى ـ تعالى ـ فى الدنيا .

ثم ذكر المقترح أن الآية تدل على جواز الرؤية ؛ حيث إن سؤال موسى ـ عليه السلام ـ يدل على اعتقاده الجواز ،والأنبياء معصومون عن الكبائر من المعاصى ،فكيف ينسبون الى اعتقاد ما يستحيل فى وصف الله ـ تعالى ـ !

ثم نوه بأن هذه المسألة تليق بالفصل المتقدم ـ الاستدلال على إمكان الرؤية ـ

ثم نقل أقوال المعتزلة فى سؤال موسى ـ عليه السلام ـ فنقل أن بعضهم ذهبوا إلى أن موسى عليه السلام ـ سأل الله فى ذلك غالطا .

وأوضح أن عبد الجبار ذكر أن الجُبّائى نقل عن بعض أهل التوحيد أنهم ذهبوا الى أن موسى ـ عليه السلام ـ سأل ذلك غالطا،وقال إن غلطه هذا لا يمتنع أن يكون صغيرا ، وذلك حيث إنه يجوز أن يكون موسى ـ عليه السلام ـ شاكا فى جواز الرؤية وقت سؤاله فبين الله تعالى ـ أن ذلك لا يجوز عليه بقوله

" لن ترانى "

" وتقطيع الجبل " (٢)

ثم ذكر قولهم أن موسى ـ عليه السلام ـ سأل الرؤية لقومه لا لنفسه .

وأضيف أن هذا مذهب الجُبّائيين وعبد الجبار ، واستدلوا عليه بأن موسى ـ عليه السلام ـ قال :

" تبت إليك وأنا أول المؤمنين " (٣) .

يريد بذلك : وأنا أول من آمن من قومى بأن الرؤية لا تجوز عليك وإنما سألت ليثبتوا بالجواب الصادر من قبلك أن ذلك لا يجوز عليك (٤) .

(١) سورة الأعراف من آية ١٤٣ (٢) راجع : المغنى ٤/ ٢١٩
(٣) سورة الأعراف من آية ١٤٣ (٤) راجع المغنى ٤/ ١٦٥، ٢١٨

وقد أجاب الشيخ المقترح على هذا القول بأن موسى — عليه السلام — قال :

" أرنى " (١) ، وما قال أرى قومى ، كما أن الجواب عن طلب المحال الرد على من سأل ذلك في الحال ، أليس لما سأل اليهود أن يجعل لهم إلها أجابهم فى الحال قائلا لهم :

" إنكم قوم تجهلون " (٢) .

فلو كان موسى — عليه السلام — سئل عن محال لكان إجابته لهم فى الحال بأنه لن يرى ، ولما سأل ربه الرؤية .

ثم عقد فصلا فى جواز تعلق بقية الإدراكات بذات الله — تعالى — قرر فيه أن الاتصالات المقارنة للشم والذوق واللمس مستحيلة عليه تعالى ، كما قرر أن اللمس والذوق والشم ليست هى الإدراكات ، بل هى عبارات عن الإدراكات (٣) .

ونقد الجوينى فى تجويزه تعلق كل الإدراكات بكل موجود مع قطعه باستحالة الاتصال كما نقده فى استدلاله على جواز تعلق الإدراكات بكل موجود بما استدل به على جواز رؤية كل موجود ، وعلل نقده بأن الجوينى استدل على أن الرؤية تتعلق بكل موجود بأنها لما تعلقت بالمختلفات وهى الجواهر والأعراض كان المصحح هو الوجود المشترك بين المختلفات ، ولكن السمع والشم لا يتعلق بالجواهر والأعراض ، فهذه المقدمة غير ثابتة فى جميع الإدراكات ، فلا يثبت طرد الدليل فى بقية الإدراكات .

كما نقد الجوينى فى إثباته بقية الإدراكات للبارى — تعالى — بالدليل العقلى الدال على إثبات السمع والبصر وهو نفى النقائص المضادة له ، وعلل نقده بأن العمدة فى إثبات السمع والبصر السمع ، ولم يثبت فى هذه الإدراكات سمع ، فلا يثبت القول بها فلزم التوقف .

---

(١) سورة الأعراف من آية ١٤٣

(٢) سورة الأعراف من آية ١٣٨

(٣) راجع الإرشاد ١٨٥ — ١٨٦

* باب القول في خلق الأعمال *

بدأ المقترح هذا الباب بذكر المذاهب في أفعال العباد هل هي مخلوقة لله تعالى - أم للعبد ؟ وضبطها ، ثم ذكر أدلة أهل السنة والجماعة وأدلة المعتزلة السمعية والعقلية ، ثم عقد عدة فصول :

فصل في: حقيقة الكسب .

فصل في : الهدى والضلال والختم والطبع .

فصل في : أن العبد قادر على كسبه .

فصل في : أن القدرة الحادثة لاتبقى .

فصل في : مقارنة القدرة الحادثة مقدورها .

فصل في : أن الحادث في حال حدوثه متعلق القدرة الأزلية .

فصل في : أن القدرة الحادثة لاتتعلق إلا بمقدور واحد .

فصل فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعري في تكليف مالايطاق .

فصل في : خروج الألوان والطعوم والأرايح من تعلق القدرة الحادثة .

فصل في : خلاف المعلوم هل هو مقدور أم لا ؟

فصل في : الرد على القائلين بالتولد .

فصل فيما ذهبت اليه الفلاسفة في علم الكون والفساد .

فصل في : إرادة الكائنات .

فصل في : ذكر استدلال المعتزلة بظواهر من الكتاب على هذا الباب .

فصل في : التوفيق .

فصل في : ذم القدرية .

وقد بدأ هذا الباب بذكر عبارة الجويني " اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء واضطراب الآراء على أن لا خالق الا الله " .

وفى إطار نقده لمقولة الجوينى " إن كل مقدور لقادر فالله تعالى قادر عليه ومنشئه " ذكر ضبطا للمذاهب المقولة فى أفعال العباد أعرضه فأقول : افترقت المذاهب فى أفعال العباد إلى فرقتين : فرقة نفت قدرة العبد وهم الجبرية وفرقة أثبتت القدرة للعبد ، وهذه الفرقة افترقت الى فرقتين : فرقة ذهبت إلى أن قدرة العبد لا تؤثر فى متعلقها وهم الأشاعرة ، وفرقة ذهبت إلى أنها تؤثر واختلفوا فى متعلقها على ثلاث فرق منهم من ذهب إلى أن متعلقها حال الفعل وهذا مذهب القاضى الباقلانى ومن نصر مذهبه ، ومنهم من ذهب إلى أن متعلقها وجه واعتبار وهذا مذهب الأستاذ الإسفرايينى ومن نصر مذهبه ، ومنهم من ذهب إلى أنها تؤثر فى الوجود وهؤلاء افترقوا فرقتين : منهم من ذهب الى أن القدرة الحادثة تؤثر فى وجود الفعل على خلاف إرادة البارى - تعالى - وهؤلاء محضوا للعبد الاستقلال بالفعل، وهذا مذهب المعتزلة .
ومنهم من ذهب إلى أن القدرة الحادثة تؤثر فى وجود الفعل ، لكن على أقدار قدرها البارى - تعالى - وأرادها وهذا مذهب الجوينى فى العقيدة النظامية .(١)

وقد وجه المقترح النقد للجوينى لقوله " إن كل مقدور لقادر فالله - تعالى - قادر عليه ومنشئه " فى سياق نقله الاجماع على أنه لا خالق إلا الله - تعالى - ، حيث إنه ذهب الى غير هذا المذهب فى كتاب آخر ، كما نقل عن بعض شيوخ المذهب أن القدرة الحادثة تؤثر فى حال الفعل .

وأود أن أشير إلى أن هذا النقد لا قيمه له ، فإذا كان الجوينى ذهب فى كتاب آخر غير ما ذهب إليه هنا وقرره ، فإن هذا ليس باضطراب ولا تناقض فى مذهبه ، فإننى لاحظت أنه فى الإرشاد والشامل يقرر مذهب الأشاعرة ويلتزم فى أغلب الأحوال بآراء ومسالك جمهورهم فى الاستدلال ، وليس ثمة ما يمنع أن يقرر ما انفرد به من آراء ومسالك ، أو ما رجحه ، أو ما انتهى إليه فى كتب أخرى ،وقد وجدته فى كتابيه البرهان فى أصول الفقه والعقيدة النظامية يذهب مذهبا يخالف ما قرره فى الإرشاد والشامل فى كثير من دقائق الكلام .

وأضيف أن الجوينى استدل على أن البارى - تعالى - خالق لكل الأفعال فى الإرشاد بثلاثة مسالك :

المسلك الأول : استدل فيه بالقواطع العقلية الدالة على خروج العبد عن كونه مخترعا للأفعال .

---

(١) راجع : العقيدة النظامية ٤٧ - ٤٩

والمسلك الثانى : ذكر فيه الزامات على المعتزلة تفضى الى إيضاح تناقض مذهبهم .

والمسلك الثالث : ذكر فيه الأدلة السمعية الدالة على صحة مذهب أهل الحق . وقد قرن الجوينى هذه المسالك بالكثير من اعتراضات الخصوم والرد عليها (١) . وقد قرر المقترح هذه المسالك وشرحها . وقرنها بالكثير من اعتراضات الخصوم والإجابة عليها .

ثم عرض شبه المعتزلة العقلية . وأفاض فى مناقشتها . وقرنها بالكثير من الاعتراضات والإلزامات . وقرر بطلانها .

وأعود إلى توضيح رأى الباقلانى والأستاذ والجوينى فى أفعال العباد . وقد ذكر المقترح هذه الآراء وهو بصدد ضبط المذاهب فى أفعال العباد وأود أن أتعرض لها :

أولا : مذهب الباقلانى : نقل المقترح عنه أنه ذهب الى أن قدرة العبد تؤثر فى حال الفعل . ومعنى هذا المذهب : أن قدرة العبد تؤثر فى أخص وصف الفعل ككونه صلاة أو غصبا أما قدرة الله - تعالى - فهى مؤثرة فى وجود الفعل وفى أعم وصفه .

وقد شرح الشهرستانى حال الفعل بأنها جهة من جهات الفعل حصلت من تعلق القدرة الحادثة بالفعل . وتلك الجهة هى المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب والعقاب (٢)

وشرحها الآمدى بأنها هى ما تقوله المعتزلة إنها من توابع الحدوث والوجود . وذلك لأن المفهوم من الفعل مطلقا ومن كونه حادثا أعم من المفهوم من خصوص القيام والقعود وغيره من الأفعال الخاصة من حيث هو قيام وقعود (٣) .

وبالرجوع إلى كتابى القاضى التمهيد والإنصاف وجدت أنه ذهب إلى أنه لا خالق إلا الله - تعالى - . وأن العبد له كسب . وقد قرر هذا المذهب وشرحه . وقرنه بالكثير من الأدلة العقلية والسمعية . كما قرنه برد كثير من معارضات الخصوم وشبههم (٤) لكنه ذهب فى تفسير الكسب إلى أنه تصرف فى الفعل بقدرة تقارنه فى محله فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها (٥) . وفى الإنصاف قال " ويجب أن يعلم أن العبد له كسب وليس مجبورا بل مكتسب لأفعاله من طاعة ومعصية " (٦)

---

(١) راجع : الإرشاد ١٨٨ - ١٩٧
(٢) راجع الملل والنحل ١ / ٩٨
(٣) راجع أبكار الأفكار القسم الثانى ٨٦٤
(٤) راجع التمهيد ٣٤١ - ٣٤٨ ، الإنصاف ٤٣ ، ١٤٤ - ١٥٧
(٥) راجع التمهيد ٣٤٧
(٦) راجع الإنصاف ٤٥

ويتضح من تفسيره للكسب بأنه تصرف : أن القدرة الحادثة تؤثر ، لكن لم يتضح لنا متعلق تأثير القدرة الحادثة ،

فبينما نجد أن الأشاعرة يشرحون حال الفعل ـ التى قال الباقلانى إنها متعلق تأثير القدرة الحادثة ـ بأنها صفته من كونه طاعة أو معصية كما فى لطم اليتيم تأديبا أو إيذاء ، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله ـ تعالى ـ وتأثيره ، وكونه طاعة فى التأديب ومعصية فى الإيذاء بقدرة العبد وتأثيره (١)

نجد أن الباقلانى يقرر أن كون الفعل طاعة أو معصية إنما هو بحكم الله ـ تعالى ـ لا بكونه خلقا للفاعل ، حيث إن الأكل فى الصيام ناسيا فعل العبد كما هو فعل له عند تعمده ، لكن الله ـ تعالى ـ حكم بأن أحدهما مبطل ومفطر ويذم ويعاقب عليه ، والآخر بالضد من ذلك ، وإن كان الجميع فعلا للعبد (٢)

ومن الجدير بالذكر أن أقول أن ما وصلنا من كتب القاضى فى الكلام لا يتضح منها المذهب المذكور المنسوب له .

ثانياً : مذهب الإسفراييني :

وقد نقل عنه المقترح أنه ذهب الى أن القدرة الحادثة تؤثر فى وجه واعتبار الفعل ومعنى هذا المذهب كمعنى مذهب الباقلانى إلا أنه لما قال بنفس الأحوال قال متعلق تأثير القدرة الحادثة وجه واعتبار .

وألاحظ أن المنقول هنا عن الإسفراييني يخالف نقل جمهور علماء الأشاعرة عنه ، فقد نقل عنه الرازى والإيجى والتفتازانى والبيضاوى أنه يذهب الى أن الفعل يقع بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعا بأصل الفعل (٣) .

وهذا النقل يخالف مانقله المقترح عنه ، فعلى نقل المقترح ينفرد البارى ـ تعالى ـ بالقدرة على أصل الفعل .

ثالثاً : مذهب إمام الحرمين :

وقد نقل عنه المقترح أنه ذهب إلى أن قدرة العبد تؤثر على أقدار خصصها البارى ـ تعالى ـ وأرادها .

ومعنى هذا المذهب كما وضحه الجوينى فى العقيدة النظامية : " الرب ـ سبحانه وتعالى ـ مطالب عباده بأعمالهم فى حياتهم ، وداعيهم إليها ،

---

(١) راجع : المحصل ١٩٤ ، شرح المقاصد ٢ / ٩٣ ، شرح المواقف ٢٣٩ ، شرح المقدمات فى العقائد ٢ / ٥٣ ـ ٥٤ .

(٢) راجع : الإنصاف ١٥٥ .

(٣) راجع المحصل ١٩٤ ، شرح طوالع الأنوار ١٨٩ ، شرح المقاصد ٢ / ٩٣ ، شرح المواقف ٣٩ .

ومثيبهم ومعاقبهم عليها فى مآلهم . ...

وأنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به ، ومكنهم من التواصل الى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر ، .... فمن أحاط بذلك كله ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب ايثارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله ، أو مستقر فى تقليده ، مصمم على جهلة ، ففى المصير إلى أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع ، والتكذيب بما جاء به المرسلون .... ولا سبيل إلى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة ؛ فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ؛ إذ الواحد لا ينقسم ...... ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله عز وجل ـ؛ فإن الفعل الواحد لا بعض له ...... ولا ينجى من هذا البحر الملتطم ذكر اسم مختص ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ، وذلك أن قائلا لو قال : العبد مكتسب ، وأثر قدرته الاكتساب ، والرب تبارك وتعالى يخترع وخالق لما العبد مكتسب ، قيل له : وما الكسب ؟ وما معناه ؟ وأديرت الأقسام المتقدمة على هذا القائل ، فلا يجد عنها مهربا ، .... فإن قيل ماذكرتموه إبطال منكم لأقسام الكلام وتتبع للمذاهب ، ولم توضحوا ما هو الحق بعد ؟ قلنا : ليس بمدرك الحق خفاء لمن وفق له ، وها نحن نبديه بالحرية من غير تعريض وتعريج على تقليد منقول :

قدرة العبد مخلوقة لله ـ تبارك وتعالى ـ .... والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ، ولكنه مضاف إلى الله ـ تبارك وتعالى ـ تقديرا وخلقا [(١)].

وخلاصة مذهب الجوينى المذكور أن الفعل يستند فى وجوده إلى القدرة الحادثة والقدرة الحادثة يستند وجودها إلى سبب آخر هو قدرة البارى ـ تعالى ـ .

وقد نقد بعض الأشاعرة مذهب الجوينى هذا نقدا عنيفا ، وأرجعوه الى مذهب الحكماء ، وألزموه القول بالطبع وتأثير الأجسام فى الأجسام إيجادا ، وتأثير الطبائع فى الطباع إحداثا [(٢)].

وقد تشكك الأشاعرة فى المذاهب المذكورة المنسوبة إلى الأئمة الثلاثة :

فقد عقب الآمدى على مذهب الباقلانى المذكور بأن هذا الرأى بعض أقواله ، حيث إنه وافق فى بعض أقواله شيخه الأشعرى [(٣)] ، كما تشكك فى المذهب المنسوب إلى الأستاذ الإسفرايينى حيث عقب عليه بأن هذا ما يبعد عن الأستاذ مع اشتهاره بإنكار الأحوال [(٤)].

---

(١) راجع : العقيدة النظامية ٤٣ ـ ٤٨
(٢) راجع : الملل والنحل ١ / ٩٩ ، شرح المواقف ٢٣٩
(٣) راجع : أبكار الافكار القسم الثانى ٨٦٤
(٤) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

وقد تشكك أيضا الفخر الرازى فى المذهب المنسوب الى الأستاذ وقال :

" يشبه أن يكون هذا من قول الاستاذ ، فانه نقل عنه أنه قال قدرة العبد تسوء تسر بمعين " (١) .

كما تشكك التفتازانى فى المذهب المنسوب الى الجوينى وقال :

" ثم المشهور فيما بين القوم ، والمذكور فى كتبهم أن مذهب إمام الحرمين : أن فعل العبد واقع بقدرته وإرادته كما هو رأى الحكماء ، وهذا خلاف ما صرح به الإمام فيما وقع إلينا من كتبه ، قال فى الإرشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق هو الله ولا خالق سواه ...... إلخ (٢) " .

وأعقب بأن الجوينى صرح بمذهبه المذكور فى العقيدة النظامية فلا ينبغى التشكك فى المذهب المنسوب إليه ، ولعل التفتازانى لم يطلع على العقيدة النظامية ، والنص المذكور يوضح أن التفتازانى لم يطلع على جميع على جميع مصنفات الجوينى ، بل اطلع على ماوصل اليه منها .

وبينما تشكك بعض الأشاعرة فى نسبة المذاهب المذكورة إلى أئمة الاشاعرة قطع السنوسى من غير تردد بتنزه هؤلاء الأئمة عما نقل (٣) عنهم وقال لعل ذلك إنما صدر عنهم فى مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرته للحق ، فاحتالوا لسوقه إلى الحق بتدريج ، ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا له مايصدر منه على سبيل البحث ، وقد قال الشريف (٤) فى شرح الأسرار العقلية نحو هذا قال : ما ينسب للقاضى والأستاذ إنما صدر منهما ذلك على وجه المناظرة للخصم (٥) " .

وقال " والواجب تنزيه هؤلاء الائمة عن اعتقاد ظاهر ما نقل عنهم لأن الموجود فى كتبهم الكلامية إنما هو ضد هذا المنقول عنهم وهو تعميم قدرة الله ـ تعالى ـ وإرادته لجميع الممكنات ، ونقلوا إجماع السلف الصالح على ذلك ، .... ويجب تأويل ما صدر عنهم إن صح النقل بأنهم إنما قالوا على سبيل الجدل فى مناظرة الخصوم المبتدعة ، وإلزامهم على مقتضى أصولهم الفاسدة أقوالا لم يقولوا بها ، ليظهروا لهم أنهم لم يبنوا فيما يقولون على أساس صحيح (٦) .

---

(١) راجع : الأربعين ٢٢٧ .
(٢) راجع : شرح المقاصد ٢/٩٣ .
(٣) راجع شرح الكبرى ٢٨٥ ، شرح الوسطى ل ٩٤ / أ ـ ٩٧/ أ (خ) رقم ٢٢١٤/ ٢٥٦٩ الأزهر .
(٤) الشريف : ابن التلمسانى شرف الدين عبدالله بن محمد الفهرى ٦٤٤ هـ شارح المعالم فى أصول الدين .
(٥) راجع : شرح الكبرى ٢٨٥ .
(٦) راجع : شرح المقدمات فى العقائد ٢/ ٥٥ ـ ٥٧ .

وألاحظ أن السَنُوسِى فى النص الثانى يخفف من حدة قطعه بتنزه هؤلاء الأئمة عن المذاهب المنسوبة اليهم بعد أن قطع فى النص الأول بتنزههم .

والتحقيق أن التشكك فى المذهب المنسوب الى القاضى والمذهب المنسوب الى الإسفرايينى وارد ، حيث إنه لم يصل الى أيدينا الكثير من مؤلفاتهم التى تحسم الشك بإثبات المذهب أو نفيه ، ولكن التشكك فى المذهب المنسوب إلى الجوينى غير وارد ، حيث إنه صرح به فى العقيدة النظامية وإن قرر خلافه فى الإرشاد ، حيث إننى قررت سلفا أن الجوينى فى الإرشاد والشامل يقرر مذهب جمهور الأشاعرة .

ثم عقد فصلا فى حقيقة الكسب ، وقد افتتح الفصل بذكر سؤال الخصوم عن حقيقة الكسب ، فقد قالوا عنه ذكرتم مالا يعقل ، والكلام على الشىء بالرد والقبول فرع كونه معقولا ؟

وقد أجاب عن هذا السؤال بذكر حقيقة الكسب راويا ما ذكره القاضى والأستاذ من أن القدرة الحادثة تؤثر فى حال أو وجه واعتبار ، ومنبها على تفريقهم بين الاختراع والكسب ، ومنوها بمذهب الجوينى المذكور سلفا والوارد فى العقيدة النظامية ، ومشيرا إلى أن الذى اقتضاه الجوينى فى الإرشاد إبطال قول من قال إن القدرة الحادثة مؤثرة .

ثم عقد فصلا فى الهدى والضلال والختم والطبع

وفى البداية نبه إلى أن هذا الفصل مقتضب من الأصل السابق ،

وقد عرض المذاهب فى الهدى والضلال والختم والطبع ، فذكر أن مذهب أهل الحق أن الله - تعالى - يهدى من يشاء ، ويضل من يشاء ، وذكر أن المعتزلة على منعهم ، بناء على أصولهم أن العبد خالق ، والضلال قبيح يتنزه البارى - تعالى - عنه ، فذهبوا إلى أن الهداية تنسب إلى البارى - تعالى - بمعنى أنه أعان عليها بخلق القدرة ، وأن الضلال يحمل على التسمية بالضلال أو المعاقبة ، ثم ذكر معنى الهدى: أنه عبارة عن خلق العمل وإبداع المعرفة ، وأنه قد يطلق على الدعوة ، ونوه باختلاف النظار فى هذا اللفظ هل هو مطلق على المعنيين المذكورين حقيقة ؟ أو هو حقيقة فى خلق الهداية ومجاز فى الدعوة ؟ ولما كان اللفظ محتملا صار المعتزلة إلى صرفه عن حقيقته خلق المعرفة فى الطلب - إلى جهة أخرى ،

ثم نبه إلى أنه لاينكر أن اللفظ يحتمله غير أن الدليل العقلى قام على نسبة كل الموجودات إلى الله - تعالى - فلزم أن يكون هاديا بمعنى خلق الهداية وإبداع المعارف ،

كما نبه إلى أنه لاينكر أن البارى - تعالى - نصب الأدلة وأوضح السبيل وبعث الرسل ، وأن ذلك لا يناقض أنه خلق الهداية عقيب نظر الناظرين .

ثم شرح معنى الختم والطبع بأنهما عبارة عن خلق الضلال ، وحكى اختلاف المعتزلة فى تفسيرهما موضحا أنهم بين مفسر لهما بالتسمية بالضلال ، وبين مفسر لهما بأنهما سمة على القلوب يعلم الله - تعالى - بها الملائكة حال العبد ، وبين مفسر لهما بأنهما معنى يخلقه الله - تعالى - فى القلوب يضاد الهداية .

ثم عرض المقترح الأدلة السمعية التى تؤيد مذهب أهل الحق فى تفسير الهدى والضلال والختم والطبع ، فذكر بعض الآيات القرآنية ، ونبه على أن الآيات الدالة على تفسير أهل الحق كثيرة ، ونبه إلى أن كثرة الآيات تفيد يقينا ما ذهب اليه أهل الحق على وجه لا يرتفع بآحاد التأويلات المذكورة على آحادها ، ثم استعرض شبه المعتزلة ، وما ذهبوا اليه من تأويلات وناقشها مبطلا لها .

ثم عقد فصلا فى أن العبد قادر على كسبه ، وقد افتتح الفصل بتقرير أن العبد قادر على كسبه وقدرته ثابتة عليه ، ثم ذكر مذهب الجبرية أنه لا قدرة للعبد أصلا ، وأن تسمية العبد مكتسبا وفاعلا من باب التجوز .

وقد ناقش المقترح الجبرية مثبتا القدرة الحادثة بما يستدل به على إثبات الأعراض.

وأضيف أن الأشعرى وجمهور الأشاعرة صاروا الى أن الاستطاعة عرض .

وقد استدل الأشعرى على ذلك بأن العبد يكون تارة مستطيعا وتارة عاجزا ، كما يكون تارة عالما وتارة غير عالم ، وتارة متحركا وتارة غير متحرك ، فوجب أن يكون مستطيعا بمعنى هو غيره ، كما وجب أن يكون عالما بمعنى هو غيره ، وكما وجب أن يكون متحركا بمعنى هو غيره ، لأنه لو كان مستطيعا بنفسه أو بمعنى يستحيل مفارقته له لم يوجد إلا وهو مستطيع ، فلما وجد مرة مستطيعا ، ومرة غير مستطيع صح وثبت أن استطاعته غيره (١).

وقد خالف فى كون الاستطاعة معنى غير المستطيع بعض النظار كالنظام وعلى الأسوارى وأبى بكر الأصم حيث ذهبوا إلى أن الانسان مستطيع بنفسه وأن الاستطاعة

---

(١) راجع : اللمع ٩٣

ليست معنى وراء المستطيع(١) ، كما ذهب غيلان وثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر والفخر الرازى فى المعالم الى أن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات (٢) ، كما ذهب حفص الفرد وضرار الى أن الاستطاعة هى بعض المستطيع (٣).

ثم وضح المقترح أن ماذهب إليه الجبرية من أن تسمية العبد مكتسبا إنما هو على سبيل التجوز لا يلزم من أئمتنا من صار الى أن القدرة مؤثرة فى حال أو وجه واعتبار كالقاضى والأستاذ .
ثم نقل تفريق الجوينى بين الحركة الضرورية وبين الحركة التى اختارها العبد .

وأود أن أوضح هذه المسألة فأقول: ذكر الجوينى وهو بصدد الاستدلال على إثبات الاستطاعة للعبد : أن العبد إذا ارتعدت يده ثم أنه حركها قصدا فإنه يفرق بين حالته فى الحركة الضرورية وبين الحالة التى اختارها واكتسبها ، والتفرقة بين حالتى الاضطرار والاختيار معلومة على الضرورة ويستحيل رجوعها إلى اختلاف الحركتين، فإن الضرورية مماثلة للاختيارية قطعا (٤) .

وقد نقد المقترح تقرير الجوينى للقصد فى كلامه ، حيث إن المكتسب لا يفتقر الى قصد فى حالة الذهول والغفلة ، فقد يقع المكتسب وهو غير مقصود إليه فى حالة الذهول والغفلة .
كما نقده لقوله بمماثلة الحركة الضرورية للحركة المكتسبة بأن التماثل إنما يفرض عند فرض اتحاد نوع الحركة، واتحاد الحيز الذى اقتضت الحركة اشغال الجوهر له ، حيث إن ذلك من أخص أوصاف الكون .

ثم قرر استدلال الجوينى على ثبوت الاستطاعة للعبد شارحا ما أورده الخصوم عليه ومبطلا له .

ثم عقد فصلا فى أن القدرة الحادثة لا تبقى ، وذكر أنه بعد ثبوت كون القدرة الحادثة عرضا فمذهب الأصحاب أن العرض لا يبقى ، ثم نقل توقف القاضى فى بقاء الأعراض، حيث إنه قد اتضح له بطلان القول بأن الباقى باق ببقاء ، لما فيه من قيام المعنى بالمعنى .

---

(١) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٩ - ٢٦٠
(٢) راجع المصدر السابق ٢٦١ - ٢٦٢ ، المعالم ٨٢ ، شرح المقاصد ١/ ١٧٧
(٣) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٦٢
(٤) راجع : الإرشاد ٢١٥

وتوضيح ذلك أن قدماء الأصحاب كعبد الله بن سعيد بن كُلّاب ذهبوا الى أن الباقي باق ببقاء (١) ، وكان مسلكهم في الاستدلال على استحالة بقاء الأعراض أنها لو بقيت لبقيت ببقاء قائم بها ، فلما اتضح للباقلاني بطلان هذا المسلك لجأ إلى المسلك الآخر وهو أن العرض لو بقي لاستحال عدمه ، وأيضا لم يستقم له هذا المسلك ؛ حيث إنه صار إلى أن الفاعل المختار يصح منه الإعدام ، وصار إلى التفرقة بين العدم الطارئ والعدم السابق على الوجود ، ولما لم يستقم المسلكان توقف في بقاء الأعراض .

وأود أن أشير الى أن القاضي جزم بعدم بقاء الأعراض فيما وصل إلينا من كتبه التمهيد والإنصاف (٢) .

ثم عرض استدلال الجويني على عدم بقاء الأعراض ونقده في تقريره للدليل ؛ حيث إن الجويني ذكر أن العرض لو بقي لكان عدمه إما بالضد أو انتفاء شرط أو فاعل . فرأى المقترح أن هذه القسمة غير حاصرة ، وأن الذي ذكره الجويني إنما هو مذاهب النظار في جهة عدم الجواهر ، ثم قرر عدم بقاء الأعراض ، وعرض دليلا يعتمد على قسمة حاصرة تتردد بين النفي والإثبات .

وأود أن أوضح دليله فأقول : لو بقيت الأعراض لاستحال عدمها ؛ لأنها لو عدمت إما أن يكون عدمها عدما واجبا أو جائزا ، ومحال أن يكون عدمها بحكم الوجوب والعدم الجائز لابد له من مقتض ، والمقتضى إما أن يكون نفس ما يقدر عدمه أو زائدا ، ومحال أن يكون المقتضى نفسه ، والزائد إما نفي أو إثبات ، والنفي لااقتضاء له ، والإثبات إما أن يضاد العرض أو لا يضاده ومحال أن يضاده وما ليس بضد إما أن يقتضى بإيثار واختيار أو لا ، ومحال أن يكون لا بإيثار واختيار ، وان كان بإيثار واختيار فالفاعل لابد له من فعل ، والعدم لا يصح أن يكون فعلا ، فاستحال عدم الأعراض ، وبهذا يثبت عدم بقائها .

ثم عقد المقترح فصلا في مقارنة القدرة الحادثة مقدورها ، وفي البداية قرر أن مقارنة القدرة الحادثة مقدورها ليس باعتبار كونها قدرة ، وإنما هو من أحكام كونها عرضا ؛ إذ العرض هو الذي يعرض ويزول .
ثم نقل ما ذكره الجويني أنه إذا ثبت استحالة بقائها لزم استحالة تقدمها ؛ إذ لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور ، فيكون المقدور مقدورا بقدرة معدومة وذلك محال .

---

(١) راجع : مقالات الاسلاميين ٢ / ٥٢

(٢) راجع : التمهيد ٣٨ ، ٣٢٥ ، الإنصاف ١٦

وقد نقد الجوينى لبنائه استحالة تقدم القدرة على استحالة بقائها بأن القدرة ليست علة لوجود المقدور ولا مؤثرة فيه ، فإذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها قبل المقدور ، وتعدم ويوجد مثلها فالمقارنه متعلقة والسابقة متعلقة .

وأشير الى أن الجوينى ذهب إلى أن استحالة بقاء القدرة الحادثة يلزم منه استحالة تقدمها على الفعل ، مقررا بذلك مذهب الأشعرى وجمهور الأشاعرة ؛ حيث إنهم ذهبوا الى أن القدرة الحادثة عرض ، وأنها لا تبقى ؛ فامتنع تقدمها من جهة استحالة بقائها ؛ وقد استدلوا على اللزوم بأن الفعل إما أن يكون حادثا مع الاستطاعة فى حال حدوثها أو بعدها ، فإن كان الأول فهو المطلوب ، وإن كان الثانى وقد ثبت أن القدرة الحادثة لاتبقى وجب حدوث الفعل بقدرة معدومة (١) .

وأضيف أنه اذا كان الجوينى قد قرر فى الارشاد امتناع تقدم القدرة الحادثة بناء على استحالة بقائها ، فهو قد رفض هذا اللزوم فى البرهان ، وأشار الى أن مذهب الأشعرى مختبط فى المسألة (٢) ، وحينئذ يتضح أن النقد الذى وجهه المقترح لا قيمة له .

وأود أن أضيف أن جمهور أهل الحق ذهبوا إلى أن القدرة الحادثة تقارن الفعل ، (٣)

وذهب المعتزلة والضرارية وبعض الكرامية إلى أن الاستطاعة سابقة على الفعل ، (٤)

وللمعتزلة تفصيل فى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ، فقد ذهب عبد الجبار إلى أن المقدورات على ضربين : مبتدأ ومتولد ، فالمبتدأ يجب أن تكون القدرة متقدمة عليه بوقت ، ثم فى الثانى يصح منه فعله ، والمتولد على ضربين :

١ ـ يتراخى عن سببه كالإصابة مع الرمى

٢ ـ لا يتراخى عن سببه كالمجاورة مع التأليف .

فما لا يتراخى عن سببه فإن حاله كحال المبتدأ ، وأما المتراخى عن سببه فإنه لا يمنع أن تتقدمه القدرة بأوقات ، وإن كان لايجب أن يتقدم سببه إلا بوقت (٥) .

ومن الجدير بالذكر أن الاستطاعة والطاقة والقوة عند أهل الأصول إذا أضيفت إلى العبد يراد بها كلها معنى واحد (٦) .

---

(١) راجع : اللمع ٩٣ ، التمهيد ٣٠٥ ، المحصل ١٠٥ ـ ١٠٦ ، شرح المقاصد ١/١٧٧ .

(٢) راجع : البرهان ١/ ٢٧٧ .

(٣) راجع : الفقه الأكبر للشافعى ٣٤ ، اللمع ٩٣ ، شرح الماتريدى للفقه الأكبر لأبى حنيفة ١٠ / الهند ١٣٢١ هـ ، التمهيد ٣٢٥ ، البرهان ١/ ٢٧٧ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ ، شرح المقاصد ١/١٧٧ .

(٤) راجع : شرح الأصول الخمسة ٣٩٠ ـ ٣٩١ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٩ ، متن المواقف ١٥٢ ، عمدة العقائد لأبى البركات النسفى ٢١٦ / ت : إبراهيم عبد الشافى إبراهيم / رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة .

(٥) راجع شرح الأصول الخمسة ٣٩٠ ـ ٣٩١ .

(٦) راجع المصدر السابق ٣٩٣ ، التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧

والاستطاعة قسمـــان

(١) الاستطاعة التي هي سلامة الأسباب والآلات وصحة الجوارح والأعضاء ، وهي المعنية بقوله ـ تعالى ـ : " ولله على الناس حج البيت مـــن استطاع إليه سبيلا (١) "

ولا خلاف في أن هذه الاستطاعة سابقة الفعل .

(٢) الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة التي من شأنها التأثير ـ لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله ـ تعالى ـ وهي المعنية بقوله ـ تعالى ـ : " ماكانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون (٢) "

وهذه الاستطاعة هي محل النزاع ، هل هي متقدمة على الفعل أم مقارنة له (٣) ؟.

ثم عقد فصلا في أن الحادث في حال حدوثه متعلق للقدرة الأزلية فذكر مذهب الأصحاب أن الحادث في حال حدوثه متعلق للقدرة الأزلية ، وأن المعتزلة ذهبوا الى أنه لايصح أن يكون الفعل في حال الحدوث مقدورا

ثم أشار إلى أن هذه المسألة سهلة المدرك ، إذا حققت ارتفع منها الخلاف مـــع ما وقع فيها من التصايح .

وقد حقق المسألة بأن الشيء قد يكون مقدورا ويراد به تأتى وقوعه للقادر ، وهذا المعنى قد يعبر عنه بالصلاحية ، وهذا المعنى للمقدور لايخفى تحققه قبل وقوع الفعل ،

ويكون الشيء مقدورا على معنى حصوله منسوباً إلى القادر ، ولا خلاف أن نسبة حصول الوجود إلى القادر لا تصح قبل الوقوع ، وإنما تصح حالة الوقوع .

ثم قرر استدلال الجويني على مذهب أهل الحق وناقش المعتزلة فيما ذهبوا إليـــه مبطـلا مذهبهــــم .

ثم عقد فصلا في أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، فذكر أن مذهـــب الأصحاب أن القدرة الحادثة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، كما ذكر مذهب المعتزلة فـــي تعلق القدرة بالمتماثل والمتضاد والمختلف ،

ولتوضيح هذه المسألة أقول : ذهب أهل الحق الى أن القدرة الحادثة لا تتعلــق بالضدين ، بل لا تتعلق بمقدورين مطلقا (٤) ، وذلك بناء على أن القدرة الحادثـــة مقارنـــة للفعـــل .

(١) سورة آل عمران من آية ٩٧
(٢) سورة هود من آية ٢٠
(٣) راجع التمهيد لقواعد التوحيد ٢٥٧ ، ٢٦٣
(٤) راجع الفقه الاكبر للشافعي ٣٥ ، اللمع ٩٥ ، متن المواقف ١٥٣

وقد استدل الأشعرى على أن القدرة الحادثة لا تتعلق بالضدين بأن شرط القدرة الحادثة أن يكون فى وجودها وجود مقدورها ؛ لأن ذلك لو لم يكن من شرطها وجاز وجودها وقتا ولا مقدور لجاز وجودها وقتين وأكثر ، ولجاز وجودها أبدا ولا فعل ، فلما استحال أن تكون القدرة الحادثة أبدا موجودة ولا يوجد فعل ، مع أن الأمر والنهى قائمان استحال أن توجد القدرة الحادثة ولا مقدور وقتا واحدا ، وإذا استحال وقتا واحدا أن توجد القدرة الحادثة ولا مقدور وجب اشتراط أن وجودها وجود مقدورها ، ولو وجد التصرف مع عدم القدرة عليه لا ستغنى فى وجوده عنها ، كما أنه لو وجدت الحركة مع عدم محلها لاستغنت فى الوجود عنه ، ولم تحتج اليه ،

فلو قامت القدرة الحادثة بالشيء وضده لوجب وجود الشيء وضده وذلك محال (١) .

أما المعتزلة فقد اختلفوا :

فذهب المتقدمون منهم إلى أن القدرة الواحدة تتعلق بالمتضادات ، ولم يذهبوا هذا المذهب فى المختلفات والمتماثلات ،

وذهب المتأخرون منهم الى أن القدرة الواحدة تتعلق بالمختلفات كما تتعلق بالمتضادات ،

وتردد ابن الجُبّائى فقال :

قدرة القلب تتعلق بمتعلقاتها دون القائمة بالجوارح ، وقال مرة أخرى كل واحدة منهما تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الأخرى ، وقال مرة تتعلق كل واحدة بمتعلقاتهما جميعا غير أن كلا لا يؤثر فى متعلقات الأخرى (٢)

وذهب عبد الجبار الى أن القدرة الحادثة تتعلق والوقت واحد والمحل واحد بجزء واحد من المتماثل ، ولا تتعلق بأزيد من ذلك ؛ إذ لو تعدت فى التعلق عنه إلى ما زاد عليه ولا حاصر لوجب تعلقها بما لا يتناهى كالاعتقاد ، وذلك يوجب أن يمانع أحدنا القديم - تعالى - ،

أما المختلفات فيجوز أن نفعل بالقدرة الواحدة جملة من المختلفات فى المحل الواحد فى وقت واحد ،

وأما المتضادات فإن القدرة الواحدة متعلقة بها ، ولكن على البدل ، فلا يصح من القادر الجمع بين الضدين فى محل واحد ، وإنما يوجد أحدهما بدلا عن الآخر (٣)

---

(١) راجع : اللمع ٩٥ ، رسالة أهل الثغر ٨٥ - ٨٦

(٢) راجع : المغنى ١٤ / ٢٢٢ ، متن المواقف ١٥٣ ، شرح المقاصد ١ / ١٧٨ - ١٧٩

(٣) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤١٥ - ٤١٦

ثم نقل المقترح عن ابن سريج وابن الراوندى قولهما إن القدرة الواحدة تتعلق بالضدين على البدل مع اختلاف مأخذهما .

وأضيف أن ابن الراوندى ذهب الى أن القدرة الحادثة صالحة للضدين مع أنه قائل بمقارنة القدرة الحادثة لمقدورها (١) وهو وان اتفق مع عبد الجبار فى قوله بتعلق القدرة الحادثة بالضدين على البدل ، إلا أنه مختلف مع المعتزلة فى قولهم بأن الاستطاعة متقدمة على الفعل .

وأضيف أنه قد نقل عن الإمام أبى حنيفة قوله إن القدرة الواحدة تصلح للضدين (٢) ، وقد عاتبه الشيخ أبو المعين النسفى على ذلك (٣) .

كما أن الفخر الرازى ذهب إلى أن القدرة الحادثة تصلح للضدين ، بناء على أن القدرة هى المزاج المعتدل والسلامة الحاصلة فى الأعضاء ، وقد ذهب الى أنه إذا أضيف إلى القدرة بالمعنى المذكور الداعى الجازم صارت القدرة مع الداعى الجازم سببا مقتضيا لحصول الفعل وحينئذ لا تصلح للضدين (٤) .

ثم قرر استدلال الجوينى على أن القدرة لاتتعلق إلا بمقدور واحد ، ووضح سر اعتماده فى الاستدلال على مقارنة القدرة لمقدورها ، وأجاب عن كثير من شبه المعتزلة

ثم عقد فصلا فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى فى تكليف ما لا يطاق .

وقد قال فى بداية الفصل : " فصل معقود فيما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى فى تكليف ما لا يطاق" .

وقد لاح من كلام المقترح أن ما شاع من مذهب الشيخ الأشعرى أنه جوز تكليف ما لا يطاق يستدعى عقد فصل لتحقيق مذهب الأشعرى .

ولتحقيق محل النزاع فى تكليف مالا يطاق ذكر المقترح أربعة صور لما لا يطاق وهى :

١ ـ أنه يطلق على ما استحال وجوده فى نفسه كفرض اجتماع الضدين

٢ ـ ويطلق على ما كان ممكنا فى نفسه إلا أنه ليس من جنس المقدور كالألوان

٣ ـ ويطلق على ما هو من جنس المقدور إلا أنه لم تجر العادة بخلق القدرة عليه كالطيران فى الهواء

٤ ـ ويطلق على ما جرت العادة بخلق القدرة عليه الا أنه لا قدرة عليه حالة الأمر

(١) راجع: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٠٠ ط٢/ النهضة ١٩٦٩م ، شرح الأصول الخمسة ٣٩٨، متن المواقف ١٥٣ ، الكامل فى اختصار الشامل ل ١٥٠ /ب

(٢) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧١ ، عمدة العقائد ٢١٦

(٣) راجع : التمهيد لقواعد التوحيد ٢٧٢

(٤) راجع : المعالم ٨٣ ـ ٨٤

ثم أشار الى أن الإطلاقات المذكورة تشترك فى جهة واحدة وهى نفى الطاقة ، والطاقة هـــى القـــدرة .

كما قرر أن مالايطاق بالإطلاق الأول مقدور ، وكذا بقية الإطلاقات ، إلا أن الإطلاق الأول لا يصح أن يكون مقدورا أصلا ، والإطلاق الثانى يصح أن يكون مقـــدوراً لله -تعالى- ، والإطلاق الثالث وان انتفت القدرة عليه إلا أنه يجوز أن يكون مقـدوراً لنا ، والإطلاق الرابع -انتفاء القدرة- مخصوص بالإضافة إلـى بعض الأزمنة .

ويجدر بنا بعد أن اتضح معنى مالايطاق أن توضح معنى التكليف .

فقد عرفه القاضى الباقلانى بأنه الأمر بما فيه كلفة ، والنهى عما فى الامتناع عنه كلفة (١)

ولم يرتض الجوينى هذا الحد ، وعرفه بأنه إلزام ما فيه كلفة (٢).

وأما عند المعتزلة فقد نقل عبد الجبار عن ابن الجُبّائى أنه قال مرة : التكليـــــف هو إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفه ومشقة ، وقال مرة هو الأمر والإرادة للشىء الذى فيه كلفة على المأمور به ، وقال مرة إنه الأمر بما على المرء فيه كلفة ، وقال مرة من وجـــب عليه النظر يصح وصفه بأنه مكلف ، من حيث أوجب الله -تعالى- فى عقله ما عليه فيه كلفة ، فقام ذلك مقام أمره إياه بذلك (٣) .

وقد اختار القاضى عبد الجبار أنه إعلام المكلف أن عليه أن يفعل أولا يفعل نفعا أو ضررا مع مشقة تلحقه بذلك (٤).

وبعد أن اتضح معنى التكليف وصور ما لايطاق أود أن أوضح محل النزاع فى تكليف ما لا يطاق فأقول ذهب الإيجى والتفتازانى الى أن تكليف ما لايطاق على ثلاث مراتب :

١ - أدناها ما يمتنع لعلم الله بعدم وقوعه ، وقد نقلا الاتفاق على جوازه ووقوعه .

٢ - أقصاها ما يمتنع لذاته كالجمع بين الضدين ، وقد نقلا تردد الأصحاب فى القـــول بجواز التكليف به ، ونقل ساجقلى زادة الاتفاق على أنه لا يقع ولا يجوز (٥)

٣ - المرتبة الوسطى ما أمكن فى نفسه لكنه لم يقع متعلقا لقدرة العبد كالصعود إلـــى السماء وهذا الذى وقع النزاع فى جواز التكليف به وهو جائز لكنه غير واقع (٦).

---

(١) راجع : البرهان ١/ ١٠١

(٢) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٣) راجع : المغنى ١١ / ٢٩٣ ، المحيط بالتكليف ١١

(٤) راجع : المحيط بالتكليف ١١

(٥) راجع نشر الطوالع ٢٩٧

(٦) راجع شرح المقاصد ٢ / ١١٤ ، شرح المواقف ٣٣١ - ٣٣٣

وأضيف أن الجوينى فى الإرشاد نقل عن الأشعرى أنه قال بوقوع التكليف بالمحال لذاته (١) ثم نقل عنه تردده فى جواز تكليف من لا يعلم كالمغشى عليه والميت (٢) ، وفى الشامل نقل عنه تردده فى التكليف بما لا يطاق فنقل عنه تجويزه عقلا تكليف مالا يطاق ، وكذا التكليف بشىء مع دوام المنع ، كما نقل عنه أنه قال مرة لا يجوز التكليف بالجمع بين الضدين ولا بالإقدام على الفعل مع دوام المنع عنه وتحقق العجز عنه ، ولم يبن ذلك على القبح العقلى (٣).

وألاحظ أن الجوينى نقل عن الشيخ الأشعرى فى الشامل تردده فى التكليف بالمحال لذاته ونقل عنه فى الإرشاد القول بوقوعه ، ولكنه فى البرهان حقق مذهب الأشعرى فقال : " نقل الرواة عن الأشعرى أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق (٤) ، ثم نقلوا عنه اختلافا فى وقوع ما جوزه من ذلك ، وهذا سوء فهم بمذهب الرجل ؛ فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة (٥).

وأود أن أشير إلى أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة عند الأشعرى من حيث إن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل ، والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه ، وهو إذ ذاك غير مستطيع ، كما أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى ، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه (٦).

وإذا رجعنا إلى ما وصل إلينا من كتب الأشعرى نجده فى اللمع يستدل على جواز تكليف مالا يطاق بقوله تعالى :

" أنبئونى بأسماء هؤلاء " (٧)

معقبا بقوله : يعنى أسماء الخلق وهم لا يعلمون ذلك ولا يقدرون عليه ، وأيضا فقد أخبر أنهم يدعون إلى السجود فلا يستطيعون (٨) فإذا جاز تكليفه إياهم فى الآخرة ما لا يطيقون جاز ذلك فى الدنيا ، وقد أمر الله - تعالى - بالعدل ، وقد قال :

" ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم " (٩)

---

(١) راجع : الإرشاد ٢٢٧ - ٢٢٨ . الفرق بين التكليف بالمحال والتكليف المحال أن الأول يرجع لمحالية المأمور به والثانى يرجع لمحالية التكليف . راجع : حاشية العطار على شرح المحلى لجمع الجوامع لابن السبكى ١/ ٢٦٩ ط دار الكتب العلمية / بيروت .

(٢) راجع : الإرشاد ٢٢٦ - ٢٢٨ (٣) لما لم يصل الينا الشامل كاملا لجأنا الى مختصره لابن الامير واعتبرناه تلخيصا للشامل راجع : الكامل فى مختصر الشامل ل / ١٦٢ أ

(٤) كالشهرستانى وأبى البركات النسفى . راجع : الملل والنحل ١ / ٩٦ ، عمدة العقائد ٢٢٤ (٥) راجع : البرهان ١/ ١٠٢ - ١٠٣

(٦) راجع : المصدر السابق ١/ ١٠٣ ، الملل والنحل ١/ ٩٦

(٧) سورة البقرة من آية ٣١

(٨) قال تعالى : " يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون " . سورة القلم آية ٤٢

(٩) سورة النساء من آية ١٢٩ . راجع : اللمع ١١٣ - ١١٤

ويؤخذ من هذا الاستدلال أنه يستدل على جواز تكليف العبد بما لاقدرة له على فعله

لكنه ذهب في نفس الكتاب إلى القول بعدم جواز التكليف مع عدم الجارجة ووجود العجز (١).

وقال : " فان قال قائل أليس قد كلف الله ـ تعالى ـ الكافر الإيمان ؟ قلنا له نعم ، فان قال أفيستطيع الإيمان ؟ قيل له لو استطاعه لآمن ، فإن قال أفكلفه ما لا يستطيع ؟ قيل له هذا كلام على أمرين : إن أردت بقولك إنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا ، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده فنعم " (٢).

وذلك من حيث إنه اشترط لصحة التكليف صحة البدن وسلامة آلات فعله وصحة العقل (٣)

وأود أن أوضح أن مقتضى مذهب الأشعرى أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة من حيث أن الاستطاعة عرض ، والعرض لا يبقى زمانين عنده ، وأنها تقارن المقدور ، فلا يكون المكلف قادرا حالة الأمر ، أما غير المقدور أصلا فلا نستطيع الجزم بمذهب الأشعرى فيه ؛ لاضطراب النقل عنه ، ولفقد الكثير من مؤلفاته .

أما رأى الجوينى فى تكليف ما لا يطاق فقد صرح فى الإرشاد بجواز التكليف بالمحال لذاته وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات (٤).

واستدل على جوازه ، واستدل على وقوعه ناقلا عن الشيخ الأشعرى القول بوقوعه (٥).

وقد انتهى إلى رأى آخر فى كتابيه العقيدة النظامية والبرهان ففى العقيدة النظامية اشترط أن يكون المأمور به ممكنا فى نفسه وجودا ووقوعا وقال : " فلا يجوز التكليف بجمع الضدين ، والكون فى مكانين فى وقت واحد (٦) ".

وفى البرهان قال : " إن تكليف ما لا يطاق إن أريد به ورود الصيغة كقوله تعالى " كونوا قردة خاسئين (٧) "

فهذا غير ممتنع ، وإن أريد به طلب الفعل : فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة وقوع المطلوب (٨).

وقال : " فإن قيل قد كلف الله ـ تعالى ـ أبا جهل أن يصدقه فيما يخبر به وكان سبحانه أخبر بأنه لا يصدقه ، فكان هذا تكليفا منه أن يصدقه بألا يصدقه ، وهذا طلب جمع النقضين ؟

---

(١) راجع : اللمع ١٠١
(٢) راجع : المصدر السابق ٩٩
(٣) راجع : رسالة أهل الثغر ٨٦
(٤) راجع : الإرشاد ٢٢٦ ـ ٢٢٨
(٥) راجع : المصدر السابق ٢٢٦ ـ ٢٢٨
(٦) راجع : العقيدة النظامية ٥٧
(٧) سورة البقرة من آية ٦٥
(٨) راجع : البرهان ١/ ١٠٤

قلنا لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه على معنى تحقيق الطلب ، ولكن كلفه الإيمان به وتصديق رسله والتزام شرائعه ، فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق فلا " (١)

وأود أن ألخص المذاهب في تكليف ما لا يطاق فأقول :

نقل الإيجي والتفتازاني تردد الأشاعرة في التكليف بالمحال لذاته (٢)

ونقل ساجقلي زاده الاتفاق على أنه لا يقع ولا يجوز (٣) ،

وجوزه الجويني في الإرشاد ، ورجع عنه في العقيدة النظامية والبرهان (٤) ،

وجوزه ابن السبكي في جمع الجوامع (٥) ،

أما المحال لغيره (٦) فقد نقل الإيجي والتفتازاني الاتفاق على جوازه وعدم وقوعه إذا كان مقدورا في نفسه لكنه غير متعلق لقدرة العبد (٧)

أما إن كان المحال لغيره ليس مقدورا لتعلق علم الباري - تعالى - بعدم وقوعه فقد نقل المحلي عن أبي حامد الإسفراييني والغزالي وابن دقيق العيد أنه ممنوع (٨)

أما مذهب الماتريدية في تكليف ما لا يطاق :

فقد قال أبو البركات النسفي بعدم جوازه ، (٩)

ومنع ابن الهمام التكليف بالمستحيل لذاته أو في العادة ، أما المستحيل باعتبار علم الله - تعالى - بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختارا وهو مما يدخل تحت قدرة العبد فقد جوزه ، ونقل أنه لا خلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والإخبار به (١٠)

أما مذهب المعتزلة فهم قد منعوا التكليف بما لا يطاق لقبحه (١١)

---

(١) راجع : البرهان ١/ ١٠٤

(٢) راجع : شرح المقاصد ٢ / ١١٤ ، شرح المواقف ٣٣٢ - ٣٣٣

(٣) راجع نشر الطوالع ٢٩٧

(٤) راجع : العقيدة النظامية ٥٧ ، البرهان ١/ ١٠٤

(٥) راجع : شرح جمع الجوامع ١/٢٦٩

(٦) المحال لغيره هو المقدور في نفسه ، وهو إما يكون ممتنعا عادة كالمشي من الزمن والطيران من الإنسان وإما أن يكون ممتنعا عقلا وهو الممتنع لعلم الله - تعالى - بعدم وقوعه كالإيمان لمن علم الله - تعالى - أنه لا يؤمن ، أما المحال لذاته فهو غير المقدور ، وهو ممتنع عادة وعقلا كالجمع بين الضدين . راجع شرح المحلي لجمع الجوامع ١/ ٢٧٠

(٧) راجع : شرح المقاصد ٢/ ١١٤ ، شرح المواقف ٣٣٣

(٨) راجع شرح المحلي لجمع الجوامع ١/ ٢٧٠

(٩) راجع عمدة العقائد ٢٢٤

(١٠) راجع : المسايرة لابن الهمام ١٠٩ - ١١٠ ومعه المسامرة بشرح المسايرة للشيخ محي الدين عبد الحميد/ ط المحمودية التجارية ١٣٣٤ هـ

(١١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٣٩٧ و ٤٠٠ ، ٤٠١

ثم نقل المقترح عبارة الجويني : " واختلف جواب أبي الحسن في جواز تكليف من لا يعلم كالميت والمغشي عليه " .

وقد علق المقترح على هذه العبارة بأن الأصحاب تكلموا في ذلك فقالوا مع القول بتجويز تكليف ما لا يطاق لا يجوز تكليف كل من لا يفهم الخطاب ، وأن من الأصحاب من جعل القول في تكليف من لا يعلم من باب تكليف ما لا يطاق .

وأود توضيح هذه المسألة فأقول : هذا التكليف يسمى التكليف المحال ، وقد ذهب الأشعري إلى القول بعدم صحة التكليف مع عدم العلوم كلها في اللمع ورسالة أهل الثغر (١) ،

وذهب الجويني إلى ذلك في العقيدة النظامية ، واشترط في المُكَلَّف حضور عقله الذي يتمكن به من فهم الخطاب (٢) ،

وذهب الى ذلك الغزالي (٣)

وقد جوز الباقلاني تكليف الحي الذي لا يتصور أن يعلم ما لا يطيقه ، إلا أنه لم يجوز تكليف الميت والجماد (٤) .

ثم عرض المقترح استدلال الجويني على جواز التكليف بالمحال ، وناقشه مستعرضا لبعض الاعتراضات ومجيبا عنها

ثم قال " ونقل عن الشيخ أنه جوز وقوع التكليف بالمحال وقد نقل في غير هذا الكتاب ان بعض أصحاب أبي الحسن يخالفه في ذلك ويزعم أنه جائز غير واقع " وتوضح هذه العبارة أن الجويني نقل في الإرشاد عن الشيخ الأشعري تجويزه وقوع التكليف بالمحال وأنه نقل في البرهان عن الأصحاب أنهم نقلوا عن الأشعري اختلافا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك .

وعبارة الجويني في البرهان " نقل الرواه عن الأشعري أنه كان يجوز تكليف ما لا يطاق،ثم نقلوا اختلافا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك ".(٥)

وفي الشامل نقل عن بعض من يجوز التكليف بالمحال أنه قال واقع شرعا .(٦)

وعبارة المقترح لا تفيد هذا المعنى ، ولكن تفيد أن الجويني نقل أن بعض الأصحاب يخالف الأشعري في قوله بوقوع التكليف بالمحال ويذهب إلى جوازه مع عدم وقوعه

---

(١) راجع : اللمع ١٠١ ، رسالة أهل الثغر ٨٦ - ٨٧

(٢) راجع العقيدة النظامية ٥٦

(٣) راجع : الاقتصاد في الاعتقاد ١٥٠

(٤) راجع : الكامل في اختصار الشامل ل ١٦٢ / أ

(٥) راجع : البرهان ١/ ١٠٢ - ١٠٣

(٦) راجع الكامل في اختصار الشامل ل ١٦٢ / أ

ولعل نسخة البرهان التى وقعت فى يد الشيخ المقترح كان بها كلمة خلافا بدلا من كلمة اختلافا الوارده فى النسخة المحققه المذكورة سلفا .

ثم أشار المقترح إلى أن الجوينى ذكر فى تقرير وقوع التكليف بالمحال قضية أبى لهب ، كما أشار الى أنه منع وقوع التكليف على هذا الوجه فى كتاب آخر وإن ذكر أبا جهل بدلا من أبى لهب (١)

ثم استدل المقترح على جواز التكليف بالمحال كما استدل على عدم وقوعه ، ويلوح من ذلك أنه ذهب إلى تجويزه وعدم وقوعه.ثم عقد فصلا فى خروج الالوان والطعوم والارايح عن أن يحكم عليها بجواز تعلق القدرة الحادثة بها ، وذكر أن مذهب أهل الحق خروجها عن أن تكون مقدورة بالقدرة الحادثة ، كما ذكر موافقة المعتزلة على ذلك ، وتسليمهم أن الالوان لا تقع متولدة من فعل العبد كما لاتقع مباشرة ، ثم ذكر استدلال الجوينى وناقشه مقوراً المسلك المعتمد عنده وهو وجد ان التفرقه بين نسبة اللون القائم بنا إلينا وبين نسبة الحركة الرعيشية الى أيدينا ، ووجد أن زمانة تمتنع معها الحركة ولا نجد مثل تلك الحالة بالنسبة إلى الألوان والطعوم .

ثم ذكر فصلا فى خلاف المعلوم هل هو مقدور أم لا ؟

وفى البداية قرر أن خلاف المعلوم — هو ما علم الله — تعالى — أنه لايقع — لا يخرج عن كونه مقدورا لله — تعالى — يتعلق علمه بانتفاء وقوعه .

ثم قرر أن خلاف المعلوم غير مقدور للقدرة الحادثة ، حيث إنها لا تتعلق بالضدين وإنما تتعلق بما وقع منهما ، أما على مذهب ابن سريج ومن وافقه من الأصحاب — أن القدرة الحادثة صالحة للضدين — فيلزمهم أن القدرة صالحة لخلاف المعلوم ، وإن لم يقع من المقدورين التى هى صالحة لكل واحد منهما على البدل إلا أحدهما ، ثم حقق أن الخلاف فى هذه المسألة لا حاصل له لعدم توارد المختلفين على مورد واحد ، وذلك حيث إن خلاف المعلوم يصح أن يقال إنه غير مقدور بمعنى أن القادر لم يوقعه ، كما يصح أن يقال هو مقدور بمعنى أنه متمكن من إيقاعه ، فمن نظر إلى الوقوع قال ما علم الله أنه لايقع فلا يقع قطعا ، فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور مع أن القادر لايوقعه ، ومن نظر إلى أن المقدور هو المتمكن من ايقاعه

قال القادر متمكن من ايقاعه وإن لم يوقعه ، وهو ممكن باعتبار ذاته وتعلق العلم بأنه لايقع لاينفى إمكانه .

---

(١) راجع : رأى الجوينى فى : البرهان ١/١١٤

ثم عقد فصلا فى الرد على القائلين بالتولد

وقد ذكر فيه أن مذهب أهل الحق فى المتولدات أنه لانسبة بينهما وبين القدرة الحادثة،كما ذكر أن مذهب المعتزلة أن المتولدات، مقدورة للقدرة الحادثة بواسطة ايقاع السبب ،وأنهم لم يذكروا تولدا فى محل القدرة إلا العلم المتولد عندهم عن النظر

وفى البداية نوه المقترح ببطلان قولهم إن المتولد فعل فاعل السبب ، حيث إن الاثر الواحد يمتنع أن يكون لمؤثرين ، ومن ضرورة القول بتأثير السبب فيه امتناع تأثير القادر فيه ،

ثم أشار إلى أن الجوينى نقل فى الإرشاد عن المعتزلة قولهم إن المتولد فعل فاعل السبب ، وفى الشامل نقل اتفاقهم على ذلك ،

ونوه بأن نقله فى الشامل اتفاقهم على ذلك غير مسلم ؛ حيث إن النظام قد ذهب الى أن المتولدات مضافه إلى البارى ـ تعالى ـ لا على معنى أنه فعلها ، ولكن خلق الأجسام على طبائع وخصائص تقتضى حدوث الحوادث ولم يقل إنها لفاعل السبب ،

كما أن حفص الفرد ذهب إلى أن ما يقع مباينا للقدرة على قدر اختيار المسبب هو فعل لفاعل السبب ، وما لايقع على قدر اختيار المسبب كالتقوى عند الاندفاع ونحوه فليس ذلك من فعله ، كما أن ثمامة ابن أشرس ذهب إلى أن المتولدات حوادث لا فاعل لها.

وأشير الى أننى قد علقت موضحا مذاهب ومقالات المعتزلة فيما هو مقدور القدرة الحادثة وما هو غير مقدور لها (١).

ثم ذكر المقترح أن المولدات عند المعتزلة أربعة أصناف : الاعتماد ، والمجاورة والنظر المولد للعلم ، والوهى المولد للآلام ، كما ذكر اختلاف الجُبّائى وابنه فى المولد هل هو الاعتماد أم الحركة منوها بأن ما ذكره هو محصل ما أشار اليه الجوينى من مذاهبهم وتفصيلاتهم الطويلة وخبطهم فيما يولد وما لا يولد .

وأود أن أوضح مذهب الجُبّائيين فى السبب المولد فأقول : ذهب أبو هاشم الى أن السبب المولد للفعل فى غير محله أو فى محله فى غير محاذاته ليس إلا الاعتماد،وعند الجُبّائى أن الحركة والاعتماد جميعا يولدان (٢) ،

ولهم خبط كما أشار الجوينى فى المسألة أود أن أذكر شيئا منه فأقول :

---

(١) راجع ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠ من تعليقنا على النص المحقق .

(٢) راجع : المغنى ٩/ ١٤

ذهب ابن الجُبّائى الى أن المتولدات التى تعديها عن محل القدرة عليها يولدها الاعتماد فقط ، وله تفصيل طويل فى ذلك فقد ذهب مرة الى أن التأليف يتولد عن الاعتماد ويولده على وجهين :

(١) يولد الكون ، ويولد التأليف من بعد الكون

(٢) أن يفعل فيه تأليفا بعد تأليف بالاعتمادات ، وإن لم يفعله بعد الكون ،

وقال : الاعتماد يولد الصكة والوهى فى الجسم ، ويولد الوهى الألم ، وقال مرة : والمماسة لاتولد ، والتوليد إنما يكون بالاعتماد وما يتولد عنه كالوهى وغيره ، وقال مرة لايمتنع أن يكون الاعتماد مولدا للألم والوهى جميعا ، وقال مرة فيما يوجد فى المحل الذى يحصل فيه الاعتماد وغيره كالألم الذى يحل محل الاعتماد والوهى أن الوهى يولده ، وقال مرة إن اعتماد الجسم عليه يولده ، وقال فى الألم الذى يحدث فى محل الوهن حالا بعد حال أنه يجوز أن تكون الحركات تولده ، ويجوز أن يكون الاعتقاد يولده .

والظاهر فى كتبه المنع من كون الحركات مولده ، لكنه ذكر أن الحركة تولد الاعتماد جريا على طريقة أبيه . (١)

ثم نوه المقترح بأن قاعدة التولد قد استؤصلت بعد القول فى أعمال العباد ، وإنما ذكرها جريا على طريقة صاحب الكتاب .

ثم ذكر اختلاف المعتزلة فى أفعال البارى ـ تعالى ـ هل تقع متولدة أم لا ؟ وحكى أن بعضهم صار إلى منع ذلك ، وبعضهم جوزه ، ثم ذكر استدلال الجوينى على أن المتولد لايتعلق بالقدرة الحادثة مقرراً له وشارحا ومورداً على المعتزلة الكثير من الإلزامات ، مع عرضه لكثير من تفصيلات مذهبهم فى التولد منتهيا بالاعتذار عن أنه كاد أن يخرج عن شرط الكتاب .

ثم عقد فصلا فيما ذهبت إليه الفلاسفة فى عالم الكون والفساد

وفى البداية أشار إلى أن المقصود بهذا الفصل ذكر مستند المعتزلة فيما ذهبوا اليه من القول بالتولد ، فإنهم يستندون إلى مذهب الفلاسفة الصائرين الى أن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها إنما هو من آثار الطبائع والقوى ، وما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها آثار طبيعية ، وما يجرى فى العالم العلوى العرى عن النار والهواء والماء والأرض ، فهو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها

---

(١) راجع تفصيل ابن الجُبّائى فى : المغنى ٩/ ١٣٨ ـ ١٣٩

ثم أشار الى أن الكلام فى هذا الصدد جره إلى النظر فى الأسباب ، وإلى الكلام فى المبدأ الأول عند الفلاسفة .

ثم انعطف الى شرح مذاهب الفلاسفة فى هذا الصدد ، فذكر أن الذى صار اليه أرسطو ومن تابعه من المتأخرين كابن سينا والفارابى (١) ونحوهما أن واجب الوجود لذاته ليس إلا واحد من كل وجه ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وألاحظ أنه يلوح من هذا النص أن الشيخ المقترح يرى أن الفارابى وابن سينا يستندون فى قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إلى أرسطو .

ولما كان هذا الأصل هو مستندهم فى نظرية الصدور كان من الجدير بالذكر أن أتكلم عن المصدر الذى أستند اليه الفارابى وابن سينا فى قولهم بالصدور فأقول :

إن قضية عز وما ذهب اليه الفارابى وابن سينا الى أرسطو ليست مسلمة ؛ فقد تكلم فيها ابن رشد قائلا :

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام كأبى نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الأمر ألا يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية (٢) .

ثم علق ابن رشد على مذهب الفارابى وابن سينا بقوله : " وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم ؛ وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق ، والذى فى الشاهد فاعل مقيد ، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول وبهذا استدل أرسطاطاليس

---

(١) أبرز من التصقت به نظرية الصدور من فلاسفة المسلمين هو الفارابى وابن سينا ، وقد نقل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة عن ڤورمس أنه ذهب إلى أن الفارابى هو أول من أدخل مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية . راجع : تعليق د. محمد عبد الهادى أبو ريدة على تاريخ الفلسفة فى الإسلام تأليف دى بور ٢١٢ جـ ١/ ط ٥ مكتبة النهضة / القاهرة . ويؤيد الدكتور / محمد عبد الفضيل القوصى هذا الرأى مع تنويهه بأن المرء لا يعدم فى رسائل الكندى إشارات موجزة إلى إناطة الأفعال والتحريكات بالأفلاك . راجع : جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام رؤية منهجية تأليف د / محمد عبد الفضيل القوصى ٨٨ ط/القاهرة ١٩٧٥م

(٢) راجع : تهافت التهافت ٤٨

على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شىء وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لاكائن ولافاسد من قبل أن يعقل كل شئ . (١) "

وبعد أن شرح ابن رشد معنى قول أرسطو الواحد لايصدر عنه إلا واحد قال :

ولما لم يكن من قبله وقف على هذا ، وتعسر هذا المعنى ، لم يكشفه كثير ممن جاء بعده كما ذكرنا ، وإذا كان ذلك كذلك فبين أن ههنا موجودا واحدا تفيض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها ، فإذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب أن توجد الكثرة أو تصدر أو كيفما شئت ما تقول ، وهذا هو معنى قوله ، وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عنه واحد ، فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء !

فعليك أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا ؟ - أعني - في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الإلهي حتى صار ظنيا (٢) .

وأضيف أن الباحثين المحدثين ذهبوا مذاهب شتى في الإشارة إلى مصدر الفارابي وابن سينا في قولهما بالصدور :

فبينما ذهب دى بور إلى أن الفارابي تأثر ظاهرا في مذهبه في الصدور بالمعلمين النصارى ، وأن التأثير الجوهري كان بالأفلاطونية الجديدة (٣) نقل الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف عن الأستاذ بريهيه أن الفارابي تأثر في هذا المذهب بأرسطو أولا ، ثم بأفلوطين ثانيا ، فأخذ عن أرسطو فكرة الأفلاك المدارة بقوى عاقلة تحركها حركة مستديرة ومنظمة ، واستعار من أفلوطين الصورة العامة لنشأة الكائنات ، وكيف تدرج الوجود من الوحدة المطلقة إلى الكثرة من جهة ، ومن الأزلية الخالدة إلى المؤقت المتغير من جهة أخرى (٤) .

كما يرى أستاذنا الدكتور محيى الدين الصافي أن فلاسفة المسلمين تأثروا في هذا المذهب بأرسطو وبالأفلاطونية الجديدة وبآراء الطائفة الإسماعيلية (٥) .

---

(١) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٢) راجع : المصدر السابق ٤٨ - ٤٩

(٣) راجع : تاريخ الفلسفة في الإسلام ٢١١ - ٢١٢

(٤) راجع : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي للدكتور محمد جلال شرف ٢٨ ط٣ / دار المعارف ١٩٧٥م .

(٥) راجع قضية التوفيق بين الدين والفلسفة للدكتور محيى الدين الصافي ٣٥ ط ١ / مكتبة الأزهر ١٩٧٨م

وفي هذا الصدد أشير الى أنه ليس ثمة مانع أن يكون الفارابي اطلع على كثير من الثقافات وتأثر بها في فلسفته مع الحفاظ على أصالة فكره ، ولا ينكر أن نظريته في الصدور اشتملت على أفكار لا تتضمنها الفلسفات المتقدمة .

ومن الواضح أن جوهر مذهب الفارابي في الصدور أبرز من تكلم فيه هو أفلوطين ، وقد تشرب الفارابي آراء أفلوطين منسوبة خطأ لأرسطو بشغف ، كما تشرب غيرها من آراء أرسطو الذي كان يظن فيه أنه إمام أوتي من العصمة ما جعل كلامه نوعا من الوحي السماوي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (١) .

ومن الجدير بالذكر توضيح مذهب أفلوطين في هذا الصدد فأقول :
ذهب أفلوطين الى أن الواحد الأول يفيض عنه العقل ، ولما كان العقل أقل منه كما لا فقد أمكن أن يقبل الكثرة ، غير أن صلته الوثيقة بالواحد تجعله لا يبتعد عن الوحدة مع قبوله الكثرة ، وعن العقل الأول تنبثق النفس (٢) .

نرجع بعد ذلك إلى قول الفلاسفة بالواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

فقد قال المقترح على لسانهم " فواجب الوجود إذن لا يتصور أن يوجد منه إلا واحد ؛ إذ لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين ، وفي ذلك إثبات كثرة في واجب الوجود وذلك مناف لوجوب وجوده " .

ولتوضيح عبارة المقترح المذكورة وهي عمدتهم فيما ذهبوا اليه من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد أقول :

إن الصادر عن الباري عندهم إنما هو لذاته تعالى ، فإذا لزم عن الباري شيئان فإنما يلزمان عن جهتين مختلفين في ذاته تعالى ؛ وذلك حيث إن الجهة والحكم الذي في ذاته تعالى الذي يلزم عنه هذا ليست هي الجهة والحكم الذي في ذاته تعالى الذي يلزم عنه غيره ، فإذا لزم عن الباري تعالى شيئان من جهتين مختلفتين في ذاته تكون ذاته منقسمة بالمعنى (٣) .

وأضيف أن خواجه زاده شرح عمدة الفلاسفة في قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بأن : العلة الموجدة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ، ويجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره ؛ إذ لولاها

---

(١) راجع : الله والعالم والإنسان ٢٨ ، جوانب من التراث الفلسفي في الإسلام ٧٦ ـ ٨٢
(٢) راجع الفلسفة الاغريقية / د : محمد غلاب ٢ / ٣٠٣ ـ ٣١٥ ط ١ القاهرة ١٩٣٨ م
(٣) راجع الشفاء ٢ / ٤٠٣ ـ ٤٠٤

لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنهـا ، فإذا كانت العلة الموجدة ذاتا بسيطة لاتكثر فيها بوجه من الوجوه ،فلا شك أن تلـك الخصوصية إنما تكون بحسب الذات ، لأن المفروض أن لامدخل فى العلية لغير الـذات البسيطة التى لاتكثر فيها بوجه من الوجوه ،فإذا فرض لها معلول آخر كانت العلة بحسب ذاتها خصوصية معه ليست مع غيره أصلا ، فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر والا لـزم أن تكون خصوصيتها بحسب ذاتها مع الثانى أيضا ،فلا يكون لها مع شئ من المعلـولين خصوصية ليست لهما مع غيره ، فلا تكون علة لشئ منهما (١) .

ثم انعطف المقترح الى شرح مذهبهم فى الصدور فقال : وذلك الواحد هـو العقل الأول ،وهو الذى سماه صاحب الكتاب الروحانى الأول ،ثم العقل الأول صـدر عنه أربعة جواهـر وهـى عقـل ونفس وفلك مركب من جوهرين مادة وصورة ،ثم العقل الثانى أوجب كذلك ،وكذلك الثالث على هذا التركيب الى أن كملت عشرة عقول وتسعة أفـلاك وتسـع نفوس "

ومن الجدير بالذكر شرح مذهب الفلاسفة فى الصدور من خلال الفارابى وابن سينـا باعتبارهما أبرز من تكلم فيها من الفلاسفة المسلمين .

أولا : الفارابـى :

إذا رجعنا إلى مصنفات الفارابى نجده فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة يشـرح مذهبه فى الصدور ،فنجده يقرر أن وجود ما يوجد عن البارى ـ تعالى ـ إنما هـو على جهة فيض وجوده لوجود شئ آخر ،والبارى ـ تعالى ـ ليس وجـوده لأجل غيره ولا يوجد به غيره ، ولا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالاً لم يكن له قبل ذلك (٢) .

وبعد أن قرر ما ذكرناه قال :

" ويفيض من الأول وجود الثانى ،فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصـلا ، ولا هو فى مادة ،فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ،وليس ما يعقل من ذاته هو شئ غيـر ذاتـه ، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ،وبما هو متجوهـر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ،

والثالث أيضا وجوده لافى مادة ،وهو بجوهره عقل ،وهو يعقل ذاته ويعقـل الأول ، فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ،وبما يعقلـه من الأول يلزم عنه وجود رابـع ،

---

(١) راجـع : تهافت الفلاسفة / خوجـه زاده ١/٥٤

(٢) راجـع : آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ١٨ ـ ١٩/ط ١ مطبعـة السعادة/ ١٩٠٦م

وهذا أيضا لافى مادة ،فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ،فبما يتجوهر به من ذاتـــه التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحـل ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس ،

وهــــذا الخامس أيضا وجوده لافى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فيمـــا يتجوهر به من ذاتـه يلزم عنه وجـود كرة المشترى ،وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجــود ســادس ،

وهـــذا أيضا وجوده لافى مادة ،وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهـــر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع ،

وهـــذا أيضا وجوده لافى مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ،فبما يتجوهــــر به من ذاته يلزم عنه وجـود كرة الشمس ،وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود ثامن ،

وهـــو أيضا وجوده لافى مادة ،ويعقل ذاته ويعقل الأول ،فبما يتجوهـر به مـن ذاتـه التى تخصـه يلزم عنه وجود كرة الزهـــرة،وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجودتاسع ،

وهـــذا أيضـا وجوده لافى مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول ،فبما يتجوهر بــه من ذاته يلزم عنهوجود كرة عطارد ، وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر ،

وهـــذا أيضا وجوده لافى مادة ،وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، فبما يتجوهــــربه منذاتهيلـــزم عنه وجود كرة القمر ،وبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادى عشـــر ،

وهـــذا الحادى عشر هوأيضا وجوده لافى مادة ، وهو يعقل ذاتـه ويعقل الأول ، ولكن عنده ينتهى الوجود الذى لايحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصــلا وهى الاشياء المفارقة التى هى فى جواهرها عقول ومعقولات ، وعند كرة القمر ينتهـــى وجود الأجسام السماوية ،وهى التى بطبيعتها تتحرك (١).

وحاصل كلام الفارابى أن البارى ـ تعالى ـ يلزم عنه ضرورة ؛ لانه جواد ولانـــه يعقل ذاته أن يفيض عنه الوجود الثانى ، وهو العقول العشرة التى يصدر الواحد منهـــا عن الآخـر ، فعن البارى ـ تعالى ـ يصدر العقل الأول وهو الموجود الثانـــى ، وهو غير متجسم ولا مادى أصلا ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول وعقله للأول يلزم عنـــه وجود ثالث وعقله لجوهر ذاته يلزم عنه وجود السماء الأولى ، وهـذا الثالث بدوره يعقل الأول ويعقل ذاته ويستمر الصدور ،فتصدر عقول الأفلاك الثمانيةتباعا بعضهـــا عن بعض ، وكل واحد منها نوع على حدة ، وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجـــرام السماوية والعقول التسعة ،وهى التى تسمى الملائكة ، وأخيرا يصدر العقل العاشـــر

---

(١) راجـع : المصدر السابق ٢٤ ـ ٢٥

وهو العقل الفعّال فى الإنسان الذى هو كرة القمر، وهو المسمى بروح القدس، وهو نهاية العالم العقلى العلوى، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى.[1]

والفارابى يرى أن الموجودات على ست مراتب: المرتبة الأولى: الله تعالى، والمرتبة الثانية: عقول الأفلاك، والمرتبة الثالثة: العقل الفعال، وهذه الثلاثة ليست أجساما.

والمرتبة الرابعة: النفس، والمرتبة الخامسة: الصورة، والمرتبة السادسة المادة.

والمراتب الثلاثة الأخيرة تلابس الأجسام، وإن لم تكن ذواتها أجساما[2].

ثانيا: ابن سينا:

وسأتناول أيضا مذهب الصدور عند فلاسفة المسلمين من خلال ابن سينا باعتبار أنه شرحها وزادها ايضاحا ونشرها فى الآفاق.

وفى البداية أشير الى أن ابن سينا قرر أن الواجب بذاته واحد، وأنه ليس بجسم ولا فى جسم، ولا منقسم بوجه من الوجوه، ولا يجوز أن يكون له مبدأ ولا سبب، ولا يجوز أن يكون كون الكل عنه على سبيل قصد منه كقصدنا، وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع، والبارى - تعالى - يعقل ذاته التى هى لذاتها مبدأ لنظام الخير فى الوجود، ويلتزم ما يعقله من نظام الخير فى الوجود أن يعقل أنه كيف يمكن، وكيف يكون أفضل ما يكون أن يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله، فتعقله علة للوجود على ما يعقله، ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده، وتبع لوجوده، وهو فاعل الكل - بمعنى أنه الموجود الذى يفيض عنه كل وجود فيضانا مباينا لذاته، ولا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة[3].

وبعد أن قرر ما قدمناه ذكر أن المعلول الأول واحد بالعدد، وذاته وماهيته واحدة لا فى مادة، وهو عقل محض، لأنه صورة لا فى مادة، وهو أول العقول المفارقة

والمعلول الأول معلول بذاته، وهو بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة، فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود فى حيزها، وعقله وجوب وجوده من الأول.

---

(١) راجع: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢١٠ - ٢١١، الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ٢٦ - ٢٧، جوانب من التراث الفلسفى فى الإسلام رؤية منهجية ٨٨ - ٨٩.
(٢) راجع: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٢١٠ - ٢١١
(٣) راجع: الشفاء ٢/ ٤٠٢ - ٤٠٤

وليست الكثرة له عن الأول ، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده .

ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول ، فيلزم عن العقل الأول بما يعقل الأول وجود عقل تحته ، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهى النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة فى تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المندرجة فى جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وكذلك الحال حتى ينتهى إلى العقل الفعال الذى يدبر أنفسنا (١) .

وحاصل مذهب ابن سينا فى الصدور أن البارى تعالى يعقل ذاته أزلا فيصدر العقل الأول والكثرة تبدأ فى العقل الأول فبتعقله لعلته يصدر عنه ثان هو عقل ثان يدبر الفلك الأقصى وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس يفعل عقل الفلك فعله بتوسطها ، ثم إن العقل الأول من حيث هو ممكن الوجود يصدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ويستمر الصدور على هذا النحو فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء عقل ونفس وجسم ، ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها . وأخيرا يأتى العقل الفعال وعنه تصدر مادة الأشياء الأرضية والصور الجنسية والنفوس الإنسانية ، وهو يدبر هذه كلها (٢) .

ثم انعطف المقترح لمناقشة أصلهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ومناقشة قولهم بالصدور .

وفى البداية قرر أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد مقدمة غير ضرورية ، مستدلا على ذلك بأن جماعة من الحكماء ذهبوا الى أن واجب الوجود يصدر عنه متكثر ، وأنهم اختلفوا فى ذلك الصادر .

ولتوضيح ما ذهب إليه بعض الحكماء من أن الواحد يصدر عنه كثير ننقل ما ذكره الشهرستانى فى هذا الصدد ، قال الشهرستانى :

" ومن قدماء الأوائل من جوز صدور شىء متكثر من واجب الوجود ، واختلفوا فيه : فمنهم من قال :هو الماء ، ومنهم من قال هو النار ، ومنهم من قال هو الهواء ، ومنهم من قال هو أجسام لطيفة بسيطة تركبت أو أجزاء صغار اجتمعت فحدث العالم ، ومنهم من قال هو العدد ، ومنهم من قال هو المحبة والغلبة (٣) .

---

(١) راجع : المصدر السابق ٢/ ٤٠٤ ـ ٤٠٧

(٢) راجع : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ٦ ٢٥

(٣) راجع : نهاية الأقدام ٥٥

ومما يقرر أن المقدمة المذكورة غير ضرورية ما ذكره ابن رشد عنها قال ابن رشد :

" أما المشهور اليوم فهو ضد هذا ، وأن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغايرة (١) .

وقد وجه المقترح على قولهم لو صدر عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين سؤالين :

أحدهما منع ذلك ، ونقضه بالعقل الفعال .

والثاني : أن ثبوت اعتبارين لا يلزم منه كثرة تنافى الوحدة ، فإن كثرة الإعتبارات ليست كثرة فى الذات .

كما وجه عليهم عدة أسئلة والزامات لابطال قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وقولهم بالصدور :

فاستفسر منهم قائلا : إنكم أصلتم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ثم قلتم هذا الواحد الصادر عن واجب الوجود صدر عنه أربعة جواهر فمن أتت الكثرة الموجبة للعدد مع أن الصادر واحد ؟ .

وهلا قلتم أن واجب الوجود صدر عنه باعتبار وجوب الوجود موجود ، وباعتبار كونه عقل ذاته شئ ؟ .

وما السر فى كون الوحدة مقتضية فى المعلول الأول والثانى والثالث الى التسعة ، ولا تكون مقتضية فى الواجب لذاته ؟

ولم وقف الاقتضاء على العقل العاشر ؟

وهل اقتضى العقل العاشر عقلا ونفسا وفلكا ؟

و ما الموجب للوقف على عشرة من العقول وتسع أنفس وتسعة أفلاك ؟

وهلا قلتم إن واجب الوجود يفيض فيضا عاما على هذا العالم من غير أن تتغير ذاته كما قلتم فى العقل العاشر انه يفيض ويعطى كل قابل ما استعد له من غير تغير فى ذات المفيض ؟

وما علة الكواكب ؟

وما المقتضى للشمس والقمر وسائر ما يوجد بالفلك ؟

وهذه ردود سديدة وفى غاية الدقة أضافت الى حيرتهم حيرة ، وزادت من اتساع الخرق عليهم .

---

(١) راجع : تهافت التهافت ٤٧

ومن الجدير بالذكر فى هذ الصدد أن استعرض ردود اثنين هما أشهر من اشتغل بالرد على الفلاسفة ، وهما الإمام الغزالى وخوجه زاده :

أولا : الإمام الغزالى :

وجه الإمام الغزالى نقدا عنيفا على قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فقال لهم :

" فيلزم من هذا ألا يكون فى العالم شئ واحد مركبا من أفراد بل تكون الموجودات كلها آحادا ، وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر تحته إلى أن ينتهى إلى معلول لا معلول له كما انتهى فى جهة التصاعد إلى علة لا علة لها وليس كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صار باجتماعهما شيئا واحدا ، والإنسان مركب من جسم ونفس ، وليس وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعا بعلة أخرى ، والفلك عندهم كذلك ، فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ، ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صدر من علة سواهما ، وكيف وجدت هذه المركبات ؟ أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد ، أو من علة مركبة فيتوجه السؤال فى تركيب العلة الى أن ينتهى بالضرورة الى مركب ببسيط ، فإن المبدأ بسيط وفى الأواخر تركيب ولا يتصور ذلك إلا بالتقاء ، وحيث يقع التقاء يبطل قولهم إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (١) ".

ثم قال لهم الغزالى عن قولهم بالصدور : " ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ، ولو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون (٢) ".

وقد وجه الإمام الغزالى على قولهم بالصدور خمسة اعتراضات ، بعد أن نبه على أن مداخل الاعتراض على مذهبهم لا تنحصر .

الاعتراض الأول : ادعيتم أن أحد معانى الكثرة فى المعلول الأول أنه ممكن الوجود ، فنقول : كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره ؟

فإن كان عينه فلا ينشأ منه كثرة ،

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى ٢٨

(٢) راجع : المصدر السابق ٢٩

وإن كان غيرة : فهلا قلتم فى المبدأ الأول كثرة لأنه موجود ، وهو مــع ذلك واجب الوجود ، فوجوب الوجود غير نفس الوجود ؟

فلنجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة .

الاعتراض الثانى : أن نقول عقله مبدأه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره ؟

فإن كان عينه فلا كثرة فى ذاته ،

وإن كان غيره فهذه الكثرة موجودة فى الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره .

فإن زعموا أن عقله ذاته عين ذاته ، ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغــــيره ؛ فان العقل يطابق المعقول فيكون راجعا إلى ذاته :

فنقول : والمعقول عقله ذاته عين ذاته ؛ فإنه عقل بجوهرة فيعقل نفسه ، والعقــل والعاقل والمعقول منه أيضا واحد ،

ثم إذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلة ؛ فإنه كذلك ، والعقــل يطابق المعقول فيرجع الكل إلى ذاته ، فلا كثرة إذن ،

وإن كانت هذه كثرة فهى موجودة فى الأول فلتصدر منه المختلفات ، ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه إن كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

الإعتراض الثالث : أن نقول إن عقل المعلول الأول ذات نفسه أعين ذاتــــــه أم غــــيره ؟

فإن كان عينه فهو محال ؛ لأن العلم غير المعلوم ،

وإن كان غيره فليكن كذلك فى المبدأ الأول فيلزم منه كثرة ، فإذن فيه تربيع لا تثليث بزعمهم ، وهو ذاته ، وعقله نفسه ، وعقله مبدأه ، وأنه ممكن الوجود بذاته ، ويمكـــــن أن يراد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

الاعتراض الرابع : أن نقول التثليث لا يكفى فى المعلول الأول ؛ فإن جرم السمــاء الأول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

(١) مركب من صورة وهيولى

(٢) اختصاص الجرم الأقصى بقدر مخصوص من الكبر زائد على وجود ذاته

(٣) الفلك الأقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان

الاعتراض الخامس : قلتم أن المعلول الأول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه ، وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه ، وعقله الأول اقتضى وجود عقل الفلك منه :

وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود إنسان غائب وأنه ممكن الوجود وأنه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك

فيقال وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئآن آخران

وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه ، فكذا فى موجود آخر ، إذ إمكان الوجود قضية لاتختلف باختلاف ذات الممكن إنسانا كان أو ملكا أو فلكا (١) .

ثانيا : خوجه زاده

ناقشهم خوجه زاده فى قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد من جهة ما اعتمدوا عليه فى هذه المقدمة ، وهو قولهم لو وجد عنه اثنان لكان باعتبارين مختلفين بقوله :

" لانسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره ، بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول لها ، لاتكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها ، وإلا لم يكن اقتضاؤها لمعلولها أولى من اقتضائها لما عداه ، وأما أنه يجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين لاتكون تلك الخصوصية لغير ذلك المعلول المعين أصلا فلا دلالة عليه ،

ولا نسلم أنه لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما ليس معلولا لها ، وإنما تتم الملازمة لو لم يكن لها خصوصية معه أصلا ، وهو ممنوع ، لجواز أ لاتكون لها خصوصية مختصة به ، ومع ذلك يكون لها خصوصية مع أمور متعددة مختصة بها من جملتها ذلك المعلول المعين ، وبحسبها يكون اقتضاؤها له أولى من اقتضائها لما ليس معلولا لها وبسببها يصدر عنها ذلك المعلول مع سائر معلولاتها دون ماسواها ، أما إن قيل لولا الخصوصية المختصة بالمعلول المعين لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضائها لما عداه مما هو معلول لها ، فالملازمة مسلمة ، وبطلان التالى ممنوع ، حيث إننا نقول لا أولوية ، بل كما يقتضى هذا المعلول يقتضى ما سواه مما هو معلول لها ، فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (٢) .

---

(١) راجع : تهافت الفلاسفة للغزالى ٢٩ ــ ٣٢
(٢) تهافت الفلاسفة لخوجه زاده ١/ ٥٥

ثم أجاب خوجة زادة على دعواهم أن الحكم بأن الواحد لايصدر عنه إلا واحد بديهى بقولـــــه :

" هذا الحكم قد خالف فيه أهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم فكيف يسمـــع فيه دعــوى البديهــة " (١)

ثم ناقش قول الفلاسفة إنما كثرت مدافعة الناس لهذه المقدمة لاغفالهم معنى الوحـــدة الحقيقيـــة .

فأجاب بأن السلوب والإضافات إما أن تخل بالوحدة الحقيقية أو لا ؟
فإن كان الأول بطل ما فرعوا على هذه المسألــة من أن الواحــد لايصدر عنه إلا واحد ، وإن كان الثانى فيجوز أن يكون للذات البسيطة باعتبار سلب خصوصية مع معلولها المعين لاتكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر . وباعتبار سلب آخر خصوصية أخرى مع معلولهـا المعين الآخر لاتكون هذه الخصوصية مع المعلول الأول ويصدر عنها باعتبار هاتيـــــن الخصوصيتين ذلك المعلولان من غير لزوم محذور (٢) .

ونقدهم فى قولهم بالصدور بعدة اعتراضات منها :

" لم لايجوز أن تكون الجهات الاعتبارية منشأ لصدور الكثير عن الواحد ، ومن أيــن يلزم أن منشأ كثرة المعلول ليس إلا الأمور الموجودة ، والضرورة ما شهدت إلا علـــى أن الفاعل فى أمر موجود لابد أن يكون موجوداً، وأما الأمور التى لها مدخل فى التأثيـــر فما شهدت ضرورة ، ولا قامت حجة على كونها موجودة ، فيجوز أن يكون الوجود المطلـق وغيره من السلوب منشأ لصدور الكثرة عن المبدأ من غير احتياج إلى ما ذكرتموه . (٣)
ثم قرر المقترح أن الموجود الأول الواجب لذاته فاعل بالاختيار ويفعل الكل وينسب إليـه الكـــل .

ثم أشار المقترح إلى أن الفلاسفة يزرون على قواطع المتكلمين ويزعمون أنها مغالطات منوها بضعف مقالتهم ، وشدة حيرتهم عن الإحاطة .

ونبه إلى أنهم لما ضاق بهم النطاق قالوا لايدرك هذا بالبرهان ، وإنما يصار إليـــه بالعلوم الرياضية فمن أدركها وأحكمها وقف على ما قلناه ضرورة .

وأجابهم بأن قولهم هذا يشبه أنهم يشيرون إلى أن هذه العلوم بها تتهيأ النفـــس الناطقة لأن يفاض عليها العلم ، منوها بسخفهم ، ومشيراً الى أن العلم بالهندسة نظـــر

---

(١) راجـــع : المصدر السابق ١/ ٥٦
(٢) راجـــع : المصدر السابق نفس الصفحة
(٣) راجـــع : : المصدر السابق ١/ ٦٤

فى كمية الجسم المتصلة ، وعلم الحساب نظر فى الكمية المنفصلة ، والنظر فى الهيئة نظر فى كيفية الأجسام ، والنظر فى الموسيقا نظر فى ترتيب الألحان وتقطيعها على وجه مخصوص ، وكل ذلك يباين المطلوب وينافيه .

ثم انعطف المقترح لمناقشة الفلاسفة فيما ذهبوا إليه من أن تركيب العناصر الأربعة وانحلالها إنما هو من آثار الطبائع والقوى ، وأن ما يجرى فى العالم المنحط عن فلك القمر ومداره من الاستحالات الضرورية فكلها من آثار طبيعية ، وكذلك ما يجرى فى العالم العلوى هو من آثار نفوس الأفلاك وعقولها .

وفى البداية وجه لهم سؤالا هو : لم فرقتم بين المقتضى بالذات والمقتضى بالطبع ؟ ثم ألزمهم نقض كلامهم ؛ حيث إنهم جعلوا بعض الأشياء يؤثر فى حرارة لأنه حار ، وبعض الأشياء يؤثر فى برودة لأنه بارد بالطبع ، فلما أورد عليهم النقض بما أفادته التجربة فى الوجود قالوا هذا يفعل بالخاصة لا بالطبع ، فنقضوا كلامهم .

وقد شهد الوجود بنقض أصولهم فالقليل من الزعفران له تأثير ، والكثير بعكسه ، والكثرة تقتضى على قياسهم زيادة فكيف انعكس الأمر .

ثم الحادث بالطبيعة وعندكم كل حادث لابد له من محدث ، فإن كان المحدث له الطبيعة فهى حادثة أم قديمة ؟ فإن كانت حادثة افتقرت إلى محدث ، ثم المحدث إلى محدث ، فإما أن يفضى الى أسباب ومسببات لاتتناهى وهو محال ، وإن كانت الطبيعة قديمة فإما أن يكون لها مانع أو لا ، والقول بعدم المانع يلزم منه ألا يكون المسبب حادثا ، وقد فرضناه حادثا ، وإن كان لها مانع فهو إما قديم أو حادث والقول بقدمه يحيل عدمه ، والقول بحدوثه يوجب اقتران المسبب بها لخلوها عن المانع مع القول بقدمها .

ثم قرر المقترح أنه إذا لزم الوصول إلى واجب بذاته ، ولا يصح أن يكون علة فيلزم أن يكون فاعلا مختارا ، وعموم قدرته وإرادته تنافى صدور حادث عن غيره فبطل اقتضاء الطبيعة ، وبطل القول بالتولد المأخوذ عنها .

ثم عقد فصلا فى إرادة الكائنات ، وذكر فيه أن مذهب أهل الحق إثبات عموم إرادة البارى ـ تعالى ـ لكل محدث ، ونبه على أن لب هذا الفصل مسألة جواز إطلاق إرادة البارى ـ تعالى ـ للشر ، ثم عرض اختلاف الأصحاب فى إطلاق أن البارى ـ تعالى ـ يريد الشر ، وذكر أن منهم من منع ذلك مفصلا مع إطلاقهم على الجملة أن كل حادث منه تعالى ، وأن بعضهم يطلقون القول بأن الله ـ تعالى ـ يريد كل شئ على الجملة كما يطلقون أنه يريد الشر مفصلا .

وقد اختار المقترح المذهب الثاني مستدلا عليه بأن الشرع أطلق ذلك بطريق التفصيل ثم قرر المذهب الأول ، واستدل عليه . ثم ذكر اختلاف الأصحاب في إطلاق محبة الكفر والرضا به ، فذكر أن منهم من منع ذلك ؛ حيث إن المحبة والرضا عبارة عن إرادة الإنعام أو نفس الإنعام وفسروا قوله تعالى :

" ولا يرضى لعباده الكفر " (١)

بأنه لا يثيب عليه ولا يحسن لمن أقدم عليه ، ومنهم من صار إلى أن الرضا والمحبة عبارة عن الإرادة ، وفسروا قوله تعالى :

" ولا يرضى لعباده الكفر "

بأنه يعني خصوص العباد .

وقد تفرع على هذه المسألة مسألة أخرى ، وهي هل يكون البارى - تعالى - محبوبا لأوليائه ؟

وقد صار الجويني إلى أن البارى - تعالى - لا تتعلق به المحبة على الحقيقة (٢) ؛ وذلك بناء على أن المحبة هي الإرادة ، ولا يجوز أن يكون البارى - تعالى - مرادا ؛ حيث إن الإرادة إنما تتعلق بمتجدد من حيث إنه متخصص ببعض وجوه الجواز ويتعالى عن ذلك البارى - تعالى -

وقد حقق المقترح هذه المسألة بأن المحبة تطلق بمعنى الإرادة ، والإرادة أيضا لفظ مشترك يطلق على الشهوة والميل والقصد ، فأما القصد فلا يصح أن يتعلق بالبارى - تعالى - ، وإنما النظر في الميل :

وقد ذهب الجويني إلى أن البارى - تعالى - يتقدس عن أن يميل أو يمال إليه (٣) ، وذلك حيث إن الميل إنما يتعلق بالحظوظ البشرية ، ولا حظ للعبد في نفس الذات .

وقد وجه المقترح إلى الجويني أن الانسان يجد ميلا لمن أحسن إليه ، فمن لاحظ نعمة وأدام ذكرها في قلبه وعرف إحسانه اليه يضطر الى معرفة ثبوت ميله في ذاته يحسه من نفسه كما يحس آلامه ولذاته ، وقد نجد أن الواحد منا يميل إلى عالم زاهد سمع بذكر كماله وجوده وإن لم ينله منه إحسان ، فتقرر أن الميل لا يمتنع أن يتعلق به تعالى .

ثم ذكر قول الجويني " قالت المعتزلة الرب تعالى مريد لأفعاله سوى الإرادة "

---

(١) سورة الزمر من آية ٧
(٢) راجع الإرشاد ٢٣٩
(٣) راجع : المصدر السابق ٢٣٨

ووجـه إليـه أن ما ذكره هو مقالة بعض المعتزلة وهم البصرية .

وأود أن أوضح مذهب القاضي عبد الجبار في هذه المسألة فأقـول :

ذهب القاضي عبد الجبار الى أن الباري ـ تعالى ـ مريد لسائر ما يفعلـه سوى الإرادة أما إنه مريد لسائر ما يفعله فذلك حيث إن سائر ما يفعله تعالى يتعلق به غرض ومقصود بنفسه غير تابع لغيره والموانع مرتفعة ، فلو لم يكن كذلك لصح أن يقع الفعل ولا إرادة ، وأما أن الارادة لا يريدها الباري ـ تعالى ـ و فذلك حيث إنـه لافائدة من إرادتها ، ولأنها تقع تبعا للمراد ، وكذلك فهي من حيث كانت جهة للفعل تعتبر كجزء منه .(١)

وقـد سبق مناقشة مذهب البصريين في الإرادة أنها لا تراد .(٢)

ثم ذكر أدلة الجويني على إثبات عموم إرادة الباري ـ تعالى ـ لكل حادث وقررها وشرحها وقارنها بالكثير من اعتراضات الخصوم وأجاب عنها .

ثم ذكر شبهة المعتزلة : أن الأمر بالشيء يتضمن إرادته ، والنهي عن الشيء يتضمن كراهيته ، والجمع بين كونه مرادا منهيا كالجمع بين كونه مرادا مكروها ، وشرح هذه الشبهة وناقشها ، وأجاب عنها ، وقرن جوابه بذكر العديد من انفصالاتهم والإجابة عنهـا .

ثم ذكر فصلا مستقلا في تعلق المعتزلة بظواهر من الكتاب العزيز لم يحيطوا بفحواهـا وذلك للاستدلال على مذهبهم .

وقـد ذكر عدة آيات من القرآن الكريم تعلق بها المعتزلة ، وقد وضح المراد في هـذه الآيات ردا على المعتزلة فيما ذهبوا إليه .

ثم عقد فصلا في التوفيق وضح فيه أن المعنى الاصطلاحي للتوفيق هو خلق القـدرة على الطاعة ، أو خلق نفس الطاعة ، وأشار الى أن المعنى الاصطلاحي يناسب المعنـى اللغوي للتوفيق .

ثم ذكر أن الخذلان نقيض التوفيق وأن العصمة معناها ما يراد من التوفيق .

أما المعتزلة فالتوفيق والعصمة عندهم عبارة عن الدعوة والبيان والإرشاد إلى سبيـل الحق ، من حيث إنه اعانه على الموافقة .

ثم نوه بأن ما ذكرتـه المعتزلة لا تأباه اللغة ، لكن الإجماع انعقد على أن المؤمنـين هم الموفقون وأن الكفار لم يوفقوا ، والبيان والإرشاد عام للفريقين ، كما ذكر أن بعضهـم صار إلى أن التوفيق والعصمة خلق ألطاف يؤمن العبد عندها ويطيـع ، كما ذكـر

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٤٥٦ ، المحيط بالتكليف ٢٨٣

(٢) راجع : ص ١١٩ من الدراسة ، ١٣٩ ـ ١٤١ من النص المحقق .

أن كلامهم متخبط فى معنى الخذلان ، حيث إنهم أحالوا ورود التكليف من غير تقدم القدرة .

وأضيف أن الشهرستانى توسط بين الفريقين فقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص وقال :

" فعموم الخلق فى توفيق الله - تعالى - الشامل لجميعهم ، وذلك بنصب الأدلة والإقدار والاستدلال وإرسال الرسل ، وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ، وخصوص الخلق فى توفيق الله - تعالى - الخاص لمن علم منه الهداية وإرادته الاستقامة (١) .

وأضيف أن التوفيق بمعناه الشامل لجميع الخلق وهو الدعوة والإرشاد لاينكره أهل الحق ، بل لا تأباه اللغة أيضا ، لكن المعتزلة أنكروا التوفيق الخاص بالمؤمنين والخذلان الخاص بالكافرين .

ثم عقد فصلا فى اتفاق أهل الملل على ذم القدرية .

وقد ذكر فيه الكثير من النصوص الواردة فى هذا الخصوص وذلك بناء على أن القدرية هم المعتزلة ، وقد ذكر أن وجه شبههم بالمجوس أن المجوس جعلوا للخير فاعلا وللشر فاعلا ، ومنعوا صدور الشر عن النور ، والمعتزلة منعوا نسبة الشر إلى الله - تعالى - وأضافوه إلى إبليس تسببا وسعيا وإلى العباد مباشرة وفعلا .

وأضيف أن المعتزلة أنكرت وصفهم بالقدرية ، وإضافته إلى أئمتنا ، وبهذا الصدد صدر من القاضى عبد الجبار حكاية عن بعض أئمتنا أنه قال إن المعتزلة كانت تلقبنا بالقدرية فقلبناها عليهم ، وقد أعاننا السلطان على ذلك (٢) .

وقد ذهبت المعتزلة إلى وصف أئمتنا بوصف القدرية وتعللوا بأن أئمتنا يثبتون الأمور التى يقع فيها الخلاف أنها بقدر الله ، والقدرية اسم إثبات فلا يستحقه إلا المثبت للقدر ، ولكثرة قولهم بالقدر أيضا ينسب إليهم ، ولمضاهاتهم المجوس من عدة وجوه منها :

(١) المجوس يقولون فى نكاح البنات والأمهات بقضاء الله وقدره وهم يشاركون المجوس فى ذلك لقولهم انه بقضاء الله وقدره .

(٢) المجوس يقولون إن مزاج العالم وهو شئ واحد حسن من النور قبيح من الظلمة ، وهم يشاركونهم ذلك ، من حيث إن الكفر يحسن عندهم من الله - تعالى - من حيث إنه خلقه ، ويقبح من العبد حيث إنه كسبه .

---

(١) راجع : نهاية الأقدام ٤١٢
(٢) راجع شرح الأصول الخمسة ٧٧٢

(٣) المجوس يجوزون الأمر بما ليس في الوسع ولا في الطاقة والنهي عما لا يمكنه الانفكاك منه ، فقيل إنهم يصعدون ببقرة إلى شاهق ويشدون قوائمها ثم يقولون انزلي ولا تنزلي ، وهم يقولون إن الباري - تعالى - كلف الكافر الإيمان مع إنه لا يمكنه فعله (١).

كما انفصلت المعتزلة عن اتصافهم بالقدرية بأن مذهبهم لا يضاهي مذهب المجوس حيث إنهم لم يثبتوا صانعين على الحد الذي أثبتوه ، كما أن مذهبهم إن سلم أنه يشبه مذهب المجوس من هذا الوجه إلا أنه يشبه مذهب اليهود والنصارى ، وقد شبه النبي - صلى الله عليه وسلم - القدرية بالمجوس على حد لا يشارك مذهبهم مذهب غيرهم (٢).

والتحقيق أن لفظ القدرية أطلقه سلف الأمة ، وشاع في عصرهم ، ويتعرف مرادهم بما شاع عنهم إرادته فهم أولى بتفسير لفظهم .

ومن بين النصوص التي أوردها المقترح نص يفسر من هم القدرية ، وهو ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن ابن عمر : " ظهر قبلنا قوم يتقفرون العلم ويزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف " (٣).

والذين زعموا أنه لا قدر والأمر أنف فرقة أخرى تسمى بالقدرية لخوضهم في القدر - بمعنى - سبق العلم بالأشياء حتى ثفوه ، وزعموا أن الأمر أنف - أي مستأنف لله تعالى - علمه عند وقوعه لعدم سبق العلم به . ولكن العلماء أطلقوا على المعتزلة اسم القدرية والصحيح أن يسمى المعتزلة باسم القُدْرية - بضم القاف وسكون الدال - حيث إنهم أثبتوا لأنفسهم القدرة .
وقد نقل عن اليوسي (شارح العقيدة الكبرى) أنه يصح أن يتسامح في إطلاق القدر على القدرة ، ويكون نسبة للقدر المراد منه القدرة (٤).

---

(١) راجع : المصدر السابق ٧٧٣ - ٧٧٦ ، المحيط بالتكليف ٤٢١
(٢) راجع : الأصول الخمسة ٧٧٦ - ٧٧٧
(٣) يأتي تخريجه في مكانه في النص، راجع ص ٤٢٢ من النص المحقق .
(٤) راجع : تحقيق المقام للباجوري على كفاية العوام للفضالي ١٣٤ /ط ٢ /المطبعة الأزهرية ١٣٢٩ هـ

* باب في التعديل والتجويز *

أشار المقترح الى أن هذا الباب يندرج فيه التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح واللطف وإيلام البرايا وقبول التوبة من العاصين وتعذيب العصاة المصرين وإثابة المطيعين.

ثم عقد فصلا فى التحسين والتقبيح ، وفى البداية ذكر إطلاقات الحسن والقبح ، وحرر محل النزاع .

فذكر أن الحسن يطلق على ما يلائم الطبع والقبح يطلق على ما لايلائمه ، كما يطلق الحسن على ما استحق عليه بالعقوبة على تركه والثواب على فعله ، كما يطلق الحسن والقبح على ما يتعارف قبل الشرع من الميل إلى الفعل والنفرة عنه .

وحرر محل النزاع فى الحسن والقبح الذى يستحق بالعقوبة على تركه والثواب على فعله .

وأضيف أنه لا خلاف بين المتكلمين فى أن الحسن والقبح بمعنى كون الصفة صفة كمال أو صفة نقصان ، أو بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته مدرك بالعقل ولا تعلق للشرع بذلك ، وإنما الخلاف فى تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا بمعنى مدركه فى حكم الله تعالى ، هل العقل يستقل بذلك ، أم أنه لايدرك إلا بالشرع ؟(١).

كما أضيف أن المتكلمين اختلفوا فى تفسير الحسن والقبح :

ففسر بعضهم الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة ، فيدخل فيه المباح (٢) .

وفسره بعضهم بما له عاقبة حميدة ، فيكون المباح واسطة (٣) .

وقال الأشعرى : الحسن ما أمر به والقبيح ما نهى عنه (٤) .

وقال بعضهم الحسن والقبيح ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو بالذم له (٥) .

وقال بعضهم الحسن والقبح ما لا حرج على فعله وما فيه حرج (٦) .

---

(١) راجع : الاقتصاد فى الاعتقاد ١٣٩ ، المحصل ٢٠٢ ، المسايرة ٩٠-٩١ ، شرح المقاصد ٢/١٠٩ ، شرح المواقف ٣٠٠ ، قضايا عقدية للدكتور / محمد الانور حامد عيسى ١٠-١٢ / الناشر شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر ط ١/ ١٩٨٨م .

(٢) راجع : تعليقات السيالكوتى على المقدمات الأربع ص٣ خ رقم(٢٠٧٣-٥٥٧٥٦ أصول فقه) مكتبة الازهر .

(٣) راجع المصدر السابق نفس الصفحة

(٤) راجع : المصدر السابق ص ٦

(٥) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

ثم ذكر المقترح أن المعتزلة والخوارج والكرامية والروافض زعموا أن العقل إنما يستحث على الفعل ، لانه على صفة فى نفسه لاجلها يحث على فعله ، ثم ذكر اضطراب المعتزلة فى هذه الصفة ، وأن قدماءهم ذهبوا إلى أنها صفة نفسية ، وأن متأخريهم ذهبوا الى أنها من الصفات التابعة للحدوث .

ووضح مذهبهم بأنهم زعموا أن الشرع ينهى عن الفعل لانه على صفة فى نفسه لاجلها يقبح ، أو لانه يؤدى إلى مستقبح فى نفسه ، كما زعموا أن من المستقبحات ما يدرك بضرورة العقل ، ومنها ما يدرك بنظره ، ومنها ما تقصر العقول عن إدراكه .

وأود أن أشير إلى أن السيالكوتى قد ضبط مذهب المعتزلة بأنهم ذهبوا الى أن الحسن والقبح ثابتان للمأمور به والمنهى عنه فى أنفسهما قبل ورود الشرع ، والامر والنهى يدلان عليه دلالة المقتضى على المقتضى ، كما ذهبوا الى أن العقل يحكم بالحسن والقبح اجمالا ، وقد يطلع على تفصيل ذلك أيضا اما بالضرورة أو بالنظر وقد لا يطلع ، هذا مع ذهابهم الى أن جميع المأمورات بها حسنة وجميع المنهيات عنها قبيحة فى أنفسهما (١)

وأضيف أن الجوينى حقق فى البرهان مذهب المعتزلة فقال : " واضطرب النقلة عنهم فى قولهم يقبح الشئ لعينه أو يحسن فنقل عنهم أن القبح والحسن فى المفعولات من صفات أنفسها ، ونقل عنهم أن القبح صفة النفس وأن الحسن ليس كذلك ، ونقل هذا عن الجُبّائى ، وكل ذلك جهل بمذهبهم ، فمعنى يقبح الشئ ويحسن لعينه أنه يدرك ذلك عقلا من غير إخبار مخبر" (٢). ومن الجدير بالذكر فى هذا الصدد ونحن نحقق مذهب المعتزلة فى الحسن والقبح الرجوع إلى مصنفاتهم ، فرجعنا إلى مصنفات القاضى عبد الجبار فوجدناه بعد ذكره الكثير من التفصيلات والتفريعات والتدقيقات يذهب إلى أن الحسن والقبح على ضربين : عقلى وشرعى .

فالقبيح العقلى عنده ما يقبح لامر يخصه لا لتعلقه بغيره ككون الظلم ظلما ، والكذب كذبا ، ونحو إرادة القبيح ، والامر بالقبيح ، والجهل ، وتكليف ما لا يطاق ، وكفر النعمة .

والقبيح الشرعى عنده ما قبح من حيث يؤدى إلى الإقدام على قبيح عقلى أو الانتهاء عن بعض الواجبات .

والحسن العقلى عنده ما يحسن لامر يخصه نحو الإحسان والانتفاع الذى لا يؤدى إلى ضرر .

والحسن الشرعى نحو ما يحسن لكونه لطفا كذبح البهائم (٣)

---

(١) راجع المصدر السابق ص ٣
(٢) راجع : البرهان ١/٨٨ـ٨٩
(٣) راجع : المغنى (التعديل والتجوير) ٦/٥٣، ٥٨

وقد ذهب عبد الجبار الى أن الطريق إلى معرفة الحسن والقبح فى الافعال يكون ضروريا ويكون مكتسبا .

فالعلم بأصول المقبحات والمحسنات ضرورى ، وهو من جملة كمال العقل ، ولو لم يكن ذلك معلوما بالعقل لصار غير معلوم أبدا ، حيث إن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل ، ولا يكون كامل العقل إلا وهو عالم ضرورة بهذه الاشياء ، هذا فى الافعال المتعلقة بنا .

والضرب الثانى أن نعلم وجه القبح ، ولكنا لا نعلم القبح إلا بتأمل زائد ، وهذا كالكذب ، لانه إذا حصل فيه نفع ودفع ضرر فقد عرفناه كذبا ، ولكنا لا نعرفه قبيحا ، فنحتاج الى ضرب من النظر لنعلم إنما قبح لكونه كذبا .

أما القبائح الشرعية فطريق جميعها الاستدلال ، لانه لا مدخل للضرورة فى شئ منها إلا إذا أردنا الرد الى الاصول ، فاذا عرفنا فى شئ من الاشياء أنه مفسدة بالشرع عرفنا قبحه بالعقل ولكن لا طريق من جهة العقل إلى العلم بأن فى شئ من الاشياء مفسدة إلا بعثه من هو كافر أو فاسق أو كان كذلك من قبل ، فطريق العلم به الشرع ولو عرفناه عقلا لعرفناه أيضا قبيحا (١) .

أما فى وجه قبح القبيح وحسن الحسن فقد ذهب عبد الجبار إلى أن الحسن يفارق القبيح فيما له يحسن ، والقبيح يقبح لوجوه معقولة متى ثبتت اقتضت قبحه ، والحسن يحسن متى انتفت هذه الوجوه كلها عنه ، وحصل له حال زائدة على مجرد الوجود ولا يصح عنده أن يكون ماله قبح القبيح جنسه ولا وجوده ولا حدوثه ولا وجود معنى نحو الإرادة وغيرها ولا انتفاء معنى ، ولا يصح أن يكون الموجب لقبحه أحوال الفاعل منا ، ولا يجوز أن يكون ماله يقبح القبيح منا النهى ولانا نتجاوز به ما حد ورسم لنا ، كما لا يجوز أن يكون ماله حسن الحسن الامر وأنا لم نتجاوز به ما حد ورسم لنا (٢) .

وقد ضبط عبد الجبار وجه حسن الحسن وقبح القبيح بقوله : " إذا عرفنا أنه يحسن تارة ويقبح أخرى فلا بد من أمر لاجله يحسن على مثل طريقتنا فى إثبات الاعراض ، ثم يبطل أن يكون لشئ من أحواله وأحوال فاعله ووجود المعانى أو عدمها ، فلا بد من أن يكون ذلك لوجه يقع عليه ، وغير جائز أن نعلم قبح الفعل ولما عرفنا الوجه الذى له يقبح إما على جملة أو تفصيل فلهذا إذا جهلنا الوجه لم نعرف قبحه (٣) .

---

(١) راجع : المحيط بالتكليف ٢٣٤ ـ ٢٣٥
(٢) راجع : المغنى (التعديل والتجوير) ٦ / ٥٩
(٣) راجع : المحيط بالتكليف ٢٣٦

وقد نقل عبد الجبار عن الجُبّائيين أن الحسن يحسن لوجه وهو كونه نفعا مفعولا بالنفس ، أو مفعولا بالغير ، أو دفع ضرر عن الغير ، أو كونه مستحقا ، أو كون الكلام صدقا ، أو أمرا بالحسن ونهيا عن القبيح ، أو إرادة للحسن ، أو كراهة للقبيح ، أو اسقاطا لحق ، وقد مال عبد الجبار الى أن الحسن يرجع الى ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبح (١) .

وقد استدل عبد الجبار على أن الحسن والقبح ثابتان للمأمور به والمنهى عنه قبل الأمر والنهى بقوله تعالى :

" إن الله يأمر بالعدل والإحسان " (٢)

وقال : فأثبتهما كذلك قبل الأمر .

وبقوله تعالى : " وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى " (٣)

وقال فأثبتهما كذلك قبل النهى (٤) .

وأود أن أوضح مذهب الماتريدية فى التحسين والتقبيح فأقول :

ذهب بعضهم إلى مثل مذهب الأشاعرة أن الحسن والقبح من آثار الأمر والنهى فالفعل أمر به فحسن ونهى عنه فقبح (٥) ، وأكثر الماتريدية يذهبون إلى أن حسن بعض الأفعال وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا (٦) .

وقد نقل ابن الهمام إجماع الماتريدية على اتباع مذهب المعتزلة فى التحسين والتقبيح إلا أنهم نفوا ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الصلاح والأصلح ، ووجوب الرزق ، ووجوب الثواب على الطاعة والعوض على إيلام الأطفال ، ووجوب العقاب بالمعاصى إن مات بلا توبة (٧) .

أما مذهب الأشاعرة فهو أن الحسن والقبح يدركان بالشرع - بمعنى - أن الحسن والقبح عبارة عن ورود الشرع بالثناء على فاعله أو الذم لتاركه ، ولا يحسن الفعل عندهم ولا يقبح لنفسه أو لجنسه أو لصفة لازمة له (٨) .

---

(١) راجع : المصدر السابق ٢٣٩
(٢) سورة النحل من آية ٩٠
(٣) سورة النحل من آية ٩٠
(٤) راجع : المغنى (التعديل والتجوير) ١١٣/٦
(٥) راجع : التعليقات على المقدمات الأربع ص ٣
(٦) راجع : المصدر السابق ٤
(٧) راجع : المسايرة ٩٤ - ٩٥
(٨) راجع : الإرشاد ٢٥٨ - ٢٥٩

وقد حقق الجوينى المذهب فى البرهان بأنه لاينكر أن العقول تقتضى من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها ، وجحد هذا خروج عن المعقول ، ولكن ذلك فى حق الآدميين ، والكلام فى مسألتنا مدار على ما يقبح ويحسن فى حكم الله ـ تعالى ـ ، وإن كان لاينالنا منه ضرر ولا يفوتنا بسببه نفع لا يرخص العقل فى تركه ، وما كان كذلك فمدرك حسنه وقبحه من عقاب الله ـ تعالى ـ إيانا وإحسانه إلينا عند أفعالنا ، وذلك غيب ، والرب ـ سبحانه ـ لايتأثر بضررنا ونفعنا ، فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشئ فى حكم الله تعالى وحسنه ، ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين فينا اذا تنجز ضررا ، أو أمكن نفع ، بشرط أنه لايعزى إلى الله ـ تعالى ـ ولا يوجب عليه أن يعاقب ويثيب (١) .

ثم استدل المقترح لمذهب الأشاعرة ، وشرح الأدلة ، وقرنهما بالكثير من اعتراضات الخصوم والإجابة عنهما ، ثم ذكر شبه المعتزلة وأجاب عنها مبطلا لها ، مع تسديده لهم الكثير من الإلزامات .

ثم عقد فصلا فى : الوجوب العقلى ودعوى الوجوب على الله ـ تعالى ـ ، والكلام فى هذا الفصل فى مسألتين :

إحداهما : فى دعوى المعتزلة أن العقل يدرك الوجوب على العبد .

والثانية : فى دعواهم الوجوب على الله ـ تعالى ـ .

أما المسألة الأولى وهى أن العقل يدرك الوجوب على الله ـ تعالى ـ : فقد ناقشهم المقترح فيما استندوا إليه ، وذكر أنهم إن قالوا إن مأخذ ذلك الضرورة فقد سبق الرد عليه فى فصل التحسين والتقبيح (٢) ، وإن استندوا الى ما تعارفه العقلاء فقد سبق الرد على ذلك أيضا فى فصل التحسين والتقبيح أنه من المقدمات المشهورة (٣) .

ثم أبطل قول المعتزلة إن شكر المنعم واجب عقلا بأن العقل إما أن يوجب شكر المنعم لفائدة أو لا لفائدة ، والقول بهما ممتنع .

ووضح ذلك بأن الوجوب لا لفائدة لو حكم به العقل لأوجب كل عبث عند الخصم لغير فائدة ، ولأن من الأفعال قطعا ما لا يجب ولو أوجب لا لفائدة لما تميز عما لا يجب ، وإن أوجب لفائدة فهى إما أن تعود إلى المشكور أو إلى الشاكر ، وعودها إلى المشكور محال ؛ لأن البارى ـ تعالى ـ لا ينتفع ولا يتضرر ، وإن عادت الفائدة الى الشاكر فهى إما عاجلة أو آجلة ، والعاجلة تعب ناجز ، والآجل معدوم الآن ، فهو جائز ، والعقل وإن أدرك الجواز لا يهتدى الى وقوع الجائز

---

(١) راجع : البرهان ١/ ٩١ ـ ٩٢

(٢) راجع ص ٣٢٨ـ٤٣٣ من النص المحقق .

(٣) راجع ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣ من النص المحقق

كما أن العبد إذا أدى ما وجب عليه فمن أين يستحق إثابة .

ثم قرر أن كل مسلك يقرر به الخصم مذهبه فى هذه المسألة يمكن مقابلته بجائز آخر فيكون ما أبداه غير معين فى طريق العقل . والجائز لا يهتدى العقل إلى وقوعه بدلا من الجائز الذى يقابله .

فمثلا إذا قالوا إذا خطر ببال العاقل تجويز أن يكون له رب يطلب منه شكر نعمته فإن شكر أثابه . وإن كفر عاقبه . فالعقل معين عليه الشكر طلبا للسلامة والأمن . فإن هذا يقابله فى التجويز العقلى أن يخطر ببال العاقل أن له ربا خلقه للترفه والنعم . وأنه ملك لخالقه . ولو أتعب نفسه فيما لا ينتفع به مالكه لكان ذلك تصرفا فى ملك مالكه بغير إذنه فربما عاقبه فيكون ارتقاب العقاب على ترك الشكر كارتقابه على فعله ولا يترجح أحدهما على الثانى فلا بد من سمع مرجح .

ثم نقد الجوينى فى قوله : " فإنه ـ تعالى ـ يبتدى بالنعم قبل استحقاقها "

ووضح أن فى لفظ استحقاقها تسامح . فإنه يوهم أن للنعم وقتا تستحق فيه وأنه يأتى بها قبله . وليس الأمر كذلك . فإنه لا يستحق على الله ـ تعالى ـ شيء . كما أن الإرادة إذا خصصت شيئا بوقت فقد استحق وقوعه فى ذلك الوقت فلا يتصور أن يوجد الشيء قبل وجود الوقت الذى خصصته الإرادة الفعل به .

وانتهى إلى أن الأحسن فى العبارة أن يقال يبتدى بالنعم والاستحقاق .

وقد ناقش المقترح الخصوم . وسدد لهم كثيرا من الإلزامات مبطلا زعمهم .

ثم تعرض للمسألة الثانية وهى : دعوى المعتزلة الوجوب على الله ـ تعالى ـ . وقد نبه إلى أن مستند المعتزلة فى هذه المسألة يئول إلى التحسين والتقبيح بالعقل . وقد استؤصل هذا الأصل وأبطل . فلا مستند لهم فى هذه المسألة . ولكن الكلام فى هذه المسألة يتوجه على معنى الوجوب عندهم .

فلا يمكن أن يراد بالواجب على الله ـ تعالى ـ توجه الأمر الجازم . فإنه محال . كما لا يمكن أن يراد به لحوق ضرر على تقدير ترك ما وجب . فإن البارى ـ تعالى ـ يتقدس عن قبول الضرر والنفع .

فإن قالوا إن الواجب على الله ـ تعالى ـ بمعنى أن حكمة الحكيم تقتضى فعله . ولابد أنه اشتمل على حسن لا يسوغ فى الحكمة تركه .

فيجاب بأن الحكمة المنسوبة اليه ـ تعالى ـ معناها : أنه عالم بالأشياء وأحكامها قادر على إنشائها واتقانها .

أما الحسن والقبح فقد أبطلنا أنهما صفتان للأفعال

ثم عقد فصلا فى الآلام واللذات

فحكى المذاهب فى الآلام واللذات . وذكر أن مذهب أهل الحق أنها تقع مقدورة لله ـ تعالى ـ غير مقدورة للبشر . وأن المعتزلة ذهبوا إلى أنها تقع من العبد تولدا

ثم ذكر أنهم اختلفوا فى السبب المولد للألم . فمنهم من قال هو الاعتماد على الغير بضرب أو قطع . وقد مال إلى ذلك ابن الجُبَّائى فى بعض أجوبته . ثم رجع عنه واستقر جوابه على أن الاعتماد يولد الوهى . والوهى يولد الألم .

ثم حكى المذاهب فى جواز خلق الله ـ تعالى ـ الألم من غير سابقة جرم وقد حدد الغرض من المسألة فى إيلام الأطفال والبهائم . وذكر أن أهل الحق جوزوا ذلك وأن المعتزلة منعوه .

وذكر أن الثنوية ذهبوا الى أن كل ألم قبيح لا يصدر عن النور المسمى عندهم يزدان . بل يصدر عن الظلمة المساه أهرمن . وذكر أن البكرية ذهبوا إلى أن البهائم والأطفال لا لا تتألم أصلا . كما ذكر أن طوائف من الروافض والتناسخية استقبحوا الألم من غير عقوبة . فجرهم هذا إلى أن البهائم كانت فى قوالب أحسن من هذه . فلما أجرمت نقلت إلى قوالب أخس . فإذا عوقبت فيها واستوفت جزاء جريمتها عادت الى أحسن بنيه .

ثم شرح بعض أصول التناسخية فذكر أنهم ذهبوا إلى أن البهائم مكلفة عالمة مدركة . وأن منهم من صار إلى أن كل جنس من أجناس الحيوانات قد بعث الله لها رسولا إلى آحاد ذلك الجنس . وأن بعضهم صار الى أنه ليس فى الموجودات جمادات . وأن جملة ما يتخيلة الناس جمادات إنما هى أحياء ذوات أرواح معذبة . ثم ذكر اختلافهم فى ابتداء التكليف فذكر أن بعضهم صار الى أن الله ـ تعالى ـ كلف الأرواح ابتداء وارتضين التزام المشقات والآلام . وأن بعضهم صار إلى أنه تعالى لم يكلف الأرواح ابتداء وإنما خيرهم فاختاروا التكليف من تلقاء أنفسهم والتزموا به . فمنهم من وفّى بما التزم . ومنهم من تعداه . ومنهم من صار إلى أنه ـ تعالى ـ كلف الأرواح فى ابتداء الفطرة ما لا مشقة فيه . فمنهم من وفى ومنهم من خالف .

كما ذكر أن الغلاه من التناسخية أنكروا الحشر والآخرة .

ثم انعطف المقترح إلى ذكر مذاهب المعتزلة . فذكر أنهم حسنوا الالم لأوجه على اختلاف بينهم . وصاروا إلى أن الله ـ تعالى ـ لو آلم الأطفال والبهائم فلا بد من تعويضها على ذلك الألم بثواب فى الآخرة .

ثم ذكر اختلافهم فى دوام العوض وفى جواز خلق الله ـ تعالى ـ مثل العوض تفضلا .

كما ذكر مقالة عباد الصيمرى أن الألم يحسن لمحض الاعتبار من غير تقدير عوض .

ثم عقد فصلا فى الرد على الثنوية ومناقشتهم فيما ذهبوا اليه أن الألم ظلم قبيح لعينه . وفى مناقشة البكرية لقولهم إن البهائم والأطفال لاتتألم أصلا .

فبدأ بالثنوية ونوه بأن إبطال قاعدة التحسين والتقبيح يبطل مذهبهم . الا أنه خصهم بمسلك آخر اعتمد فيه على ما تعارفه العقلاء من القواعد .

وذلك أن العقلاء تعارفوا إيلام المسيء ومعاقبته وزجر كل جان عن جنايته بما يحذره من المضار .

وألزمهم إقدام المريض على شرب الدواء ، فإنه مستحسن فى العقول وإن كان فيه ألم

ثم وجه اليهم أن قبح كل ألم لايمكن أن يعلموه ضرورة . حيث إن معظم العقلاء يخالفونهم فى ذلك . ولا يمكن أن يعلموه نظرا . فإنهم لن يجدوا إلى ذلك سبيلا .

أما البكرية فإنه مال إلى أنه لا معنى لمكالمتهم . حيث إن من الناس من يضرب عنهم ؛ وذلك لأنهم جحدوا الضرورة والبديهة بقولهم إن البهائم والأطفال لا تتألم أصلا . ومن جحد الضرورة فهو من طائفة السوفسطائية . وذكر أن من الناس من يناقشهم ويلزمهم التناقض . ونبه إلى أن الجوينى مال إلى ذلك .

ثم عقد فصلا فى الرد على أهل التناسخ ، حيث إنهم قبحوا الألم من غير سابقة جريمة . وفى مناقشة المعتزلة فيما ذهبوا إليه من الوجوه التى باعتبارها يحسن الألم

فبدأ بمناقشة التناسخية فى مذهبهم فى تقبيح الألم من غير سابقة جريمة . وفى مذاهبهم فى التكليف مبطلا مزاعمهم . ومنتهيا بنسبتهم إلى جحد الضرورة .

ثم ناقش المعتزلة فى الوجوه التى باعتبارها يحسن الألم . وبدأ بالتنبيه على أن منازعة الجوينى لهم لقولهم إن الألم يحسن بناء على جرم سابق خلاف التحقيق .

وحقق أن تجويز الألم عند سابقة جرم لا نمنعه نحن مطلقا . بل نجوز أن يؤلم البارى ـ تعالى ـ كل من أجرم ونجوز أنه لا يؤلمه والشريعة وارادة بذلك . فلسنا نمنع حسنه إذا ورد .

وظاهر منازعة الجوينى لهم أننا ندعى قبحه والمنع من فعله . وهذا قول بالتقبيح العقلى ونحن ندعى بطلانه .

ثم ناقشهم المقترح فيما يستندون إليه فى تحسين الالم بناء على جرم سابق كاستحسان العقول بمعنى أن العقول تحث عليه وتستدعيه وكاستحسان العقلاء معاقبة من أساء وظلم،

ثم ناقشهم فيما ذهبوا اليه من حسن الالم للتعويض بأنهم اعتمدوا على المقدمة المشهورة بين العقلاء مع مخالفتهم تعاقل العقلاء حيث إن إيلام ضعيف لتعويضه برغيف مستقبح عند العقلاء ، فكيف يصح أن يؤلم البارى — تعالى — ضعيفا لأجل التعويض مع قدرته على أن يثيبهم بمثل العوض من غير ألم كما يقدر المعطى للفقير على إعطائه الرغيف بدون ايلام ؟

وحيث يلزمهم القول بأن لنا أن نؤلم شخصا ونعوضه ، فان العوض اذا اقتضى تحسين الفعل فى حقه — تعالى — فليقتض التحسين فى حقنا .

ثم ناقشهم فيما ذهبوا اليه أن الألم يحسن لدرء ضرر أعظم منه بأنه لا شك أن من قدر على درء الضرر بدون إيلام لا يستحسن العقلاء منه إيلام شخص لدفع ضرر عنه مع قدرته على دفع الضرر بدونه كما نبه إلى أن من ضم الى العوض اعتبار الغير فى المقتضى لتحسين الألم إنما فر من الإلزامات المتقدمة ، ووجه إليه أيضا إلزامات سديدة .

ثم عقد فصلا فى القول فى الصلاح والاصلح .

وقد حكى فى هذا الفصل مذاهب المعتزلة فى الصلاح والأصلح فذكر أن معظم البغداديين ذهبوا إلى أنه يجب على الله — تعالى — رعاية الأصلح لعباده فى الدين والدنيا ، وأنه لا يجوز فى حكمته — تعالى — تبقية وجه من وجوه الصلاح فى العاجل والآجل إلا فعله ، وذكر أن هذا الأصل جر البغداديين إلى القول بأن ابتداء الخلق واجب ، وأنه إذا خلق الله — تعالى — من علم أنه يكلفهم فيجب عليه تعالى إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة عللهم .

أما البصريون فقد حكى عنهم أنهم أوجبوا الصلاح فى الدين ، وصاروا إلى أن ابتداء الخلق من الله — تعالى — غير واجب عليه ، ولا كمال العقول واجب عليه ، فالبارى تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء ، ولكن إذا كلف الله — تعالى — عبدا فيجب على البارى — تعالى — بعد تكليفه تمكينه وإقداره واللطف به بأقصى الصلاح .

هذا مع اتفاق الفريقين على وجوب الإثابة على الأعمال التى هى طاعة ، وعلى وجوب التعويض على الآلام التى لم تقع عقوبة ضرورة تحسين الألم منه .

وأضيف أن البصريين تصدوا لإبطال ما ذهب إليه البغداديون فى هذه المسألة ،

وقد ناقشهم القاضى عبد الجبار وأفاض فى ذلك مبطلا مذهبهم [١] بما يغنى عن مناقشتهم

أما مذهب البصريين فمن الجدير بالذكر فى هذا الصدد تحقيقه وشرحه فأقول :

معنى الصلاح عندهم هو النفع ، والنفع عندهم عبارة عن اللذة والسرور أو ما يؤدى إليهما ، فكل ما علم نفعا علم صلاحا ، ومالم يعلم نفعا لم يعلم صلاحا ، فيستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه ، فلا يقال فى الشئ إنه صلاح للجماد والميت ، ولا يستعمل ذلك فى القديم ـ سبحانه ـ وإنما يضاف الصلاح الى من يصلح به [٢] .

أما الأصلح فهم يستعملونه فى الفعل الذى لا شئ أولى أن يطيع المكلف عنده منه [٣]

ومعنى قولهم الأصلح فى باب الدين : فعل ما يكون المكلف عنده أقرب الى آداء ما كلف من الواجبات العقلية [٤] .

فمذهبهم أنه إذا كلف البارى ـ تعالى ـ العبد فبعد التكليف يجب على الله ـ تعالى ـ التمكين والإلطاف وإثابة من يستحق الثواب وما أوجبه بفعل الآلام من الاعواض [٥] ، وذلك حتى يكون العبد أقرب الى آداء ما كلف به ، لكن لا يجب عليه ـ تعالى ـ ابتداء الخلق وما يتصل بهم من الصفات التى يجب أن يكونوا عليها ، وما خلق لهم من الأجسام والأعراض كما لا يجب عليه ـ تعالى ـ ابتداء التكليف [٦] ، أما إذا كلفهم فيجب عليه تعالى فعل ما يكون المكلف عنده أقرب الى آداء ما كلف به .

ثم ناقش المقترح البغداديين مسددا لهم عدة إلزامات منها : أنه يجب بمقتضى العقول على زعمكم أن نفعل الأصلح لغيرنا بقدر ما يمكننا ، فإذا وافقتم على أن العبد لا يجب عليه فى حق نفسه ولا فى حق غيره أقصى الصلاح الممكن ، فكيف توجبونه فى حق البارى ـ تعالى ـ .

وإن اعتذروا بأن العبد لو كلف ذلك يصير مكدودا متعوبا مجهودا فى طلب بقية المراشد ، والبارى ـ تعالى ـ يقدر على أقصى الصلاح من غير أن تناله مشقة :

فيجاب عن اعتذارهم بأنه لو كان التعب والنصب فاصلا فى أقصى الصلاح لكان فاصلا فى أصل الصلاح .

كما ألزمهم وجوب النوافل لاشتمالها على صلاح ضرورة الحث عليها ومع ذلك لم تجب ، فإذا جوزوا فى أفعال العباد ما يشتمل على الصلاح وهو غير واجب فليقولوا فى أفعال

---

(١) راجع : المغنى ١٤/ ٦٥ ـ ١١٠
(٢) راجع : المصدر السابق ١٤/ ٣٥
(٣) راجع : المصدر السابق ١٤/ ٣٧
(٤) راجع : المصدر السابق ١٤/ ٦١
(٥) راجع : المصدر السابق ١٤/ ٥٣
(٦) راجع : المصدر السابق نفس الصفحة

البارى ـ تعالى ـ ما يشتمل على الصلاح وهو غير واجب .

كما ألزمهم أن الله تعالى إذا علم أن العبيد لا يؤمنون فالصلاح لهم أنه لا يكلفهم ، وإن كلفهم فالأصلح أن يعفو عنهم ، فإن تحتم العقوبة عذاب دائم فى مقابلة معصية وقعت فى زمن واحد غير جار على مسلك العقلاء .

والقول بأن التخليد فى النار أصلح من العفو مجاحدة للضرورة ومكابرة للبديهة .

وبعد أن وجه إليهم الكثير من الاعتراضات والإلزامات انعطف على مناقشة البصريين ، وقد نبه إلى أن إبطال قاعدة التحسين والتقبيح يبطل كل ما يبنون عليه ، ثم ناقشهم ـ مسامحة ـ مناقشة المجادل وطالبهم بالفرق بين مذهبهم ومذهب البغداديين ولم يسلم لهم ما ذكروه للفرق بين مذهبهم ومذهب البغداديين .

ثم وجه لهم عدة إلزامات ، منها : إذا علم الرب ـ سبحانه ـ أن عبدا إذا كلفه كفر وطغى ، وإذا اخترمه قبل البلوغ نجا ـ والتكليف عندهم إنما يحسن لتعريض المكلف لنيل الثواب ـ فأى صلاح له فى الدين والتكليف ، مع العلم بأنه لا يفضى به التكليف إلا إلى الشقاوة ؟

ومما ألزمهم : أن الرب ـ تعالى ـ قادر على مثل الثواب الذى تعرض المكلف له ، فلا غرض لتعريضه للشقاوة مع إمكان تحصيل مصلحة الثواب بدون ارتكاب متن الخطر .

ثم عقد فصلا فى اللطف ، فذكر أن اللطف عند المعتزلة عبارة عن فعل يعلم الله ـ تعالى ـ أن العبد يؤمن عنده ويطيع ربه ، ثم نبه إلى أنهم لا يعنون بقولهم أنه يؤمن عنده أنه يستلزم الإيمان والطاعة ، ولا به الإيمان والطاعة ، وإنما يعنون بذلك أن أنواع الرفق بالعبد بمجرى العادة ترغبه وتحرك دواعيه وتحبب إليه الطاعة ، ثم نبهه إلى أن اللطف الواجب على الله ـ تعالى ـ عندهم فى حق العبد هو الإعانة على الطاعة .

ثم نقل عن المعتزلة قولهم يجب على الله ـ تعالى ـ أقصى اللطف ، والتزامهم أن الله ـ تعالى ـ لا يقدر على خلق لطف يؤمن عنده الكافر .

وقد أبطل المقترح هذا الأصل بأن هذا تعجيز للإله عن تحريك دواعى الكفرة إلى الخير ، وقد قال تعالى :

" ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها "(١) .

---

(١) سورة السجدة من آية ١٣

وقال تعالى :

" ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا " (١)

ثم ذكر معنى اللطف عند أهل الحق ، فذكر أنه خلق القدرة على الطاعة ، وهو الذى يسمونه بالتوفيق .

ثم ناقش المعتزلة لإيجابهم اللطف فى الدين قائلا لهم : لم أوجبتم اللطف فى الدين ؟ وهلا قلتم إن عدم الرفق وانتفاء الإعانة أشد فى المحنة وأبلغ فى المشقة وآكد فى استدعاء الثواب فينال به الثواب الأجزل والدرجات العلى !

فإن اعتذروا عن هذا بأن المقصود أن يؤمنوا ، والتنفير قبيح :

فيجاب بأن من علم أنه لا يؤمن لا يتصور أن يكون إيمانه مقصودا ، وأى صلاح لتعريض من لا يؤمن لاستحقاق العقوبة ، بل الأصلح اخترامه قبل بلوغه .

---

(١) سورة يونس من آية ٩٩

* كتاب النبــــوات *

بدأه الشيخ المقترح بعقد فصل فى جحد البراهمة جواز بعثة الرسل .
وفى بداية الفصل ذكر أن البراهمة جحدت جواز بعثة الرسل .
وقد نبه إلى أن معظم العقلاء القائلين بثبوت الصانع معترفون بالجواز . ثم انعطف الى البحث فى حقيقة النبوة والرسالة .
فذكر أن معنى لفظ النبوة فى اللغة مأخوذ من الإنباء وهو الخبر عن الله - تعالـــى - ، وقيل من الارتفاع فيقال نبأ أى ارتفع .
ثم ذكر أن الارتفاع عن طور البشر باختصاص النبى بالخطاب فقط لا بصفة تقوم به كمـــــا ذهبت الفلاسفة .

وأضيف أن الفلاسفة ذهبت الى أن النبى هو الذى فى قواه النفسية خصائص ثلاث :
١ - أن يسمع كلام الله - تعالى - ويرى الملائكة وقد تحولت له على صورة يراها .
٢ - أن يكون له اطلاع على المغيبات .
٣ - أن تظهر على يديه خوارق العـــادات .(١)

ثم عرف المقترح الرسالة بأنها اختصاص النبى بخطاب التبليغ . وفرق بين النبى والرسول بأن النبى يخاطب ويوحى إليه . غير مختص بأمر له بتبليغ ما أوحى إليه إلى غيره، والرسول مأمور بذلك .

وأضيف أن المتكلمين اختلفوا فى النبى والرسول هل هما لفظان مترادفان أم لا ؟

وذلك لما رأوا أن اللفظين جاء بهما القرآن جمعا ومفصلا . فى قوله - تعالى - :
" وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى " (٢)
وقوله - تعالى - " يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك " (٣)

وقوله تعالى : " يا أيها النبى اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين إن اللـــه كان عليما حكيما " (٤)

فقد ذهب بعضهم إلى أن النبى والرسول لفظان مترادفان بمعنى واحد و

---

(١) راجع : الشفاء : الإلهيات ٢/ ٤٣٥ ، شرح المقاصد ٢/ ١٣٢
(٢) سورة الحج من آية ٥٢
(٣) سورة المائدة من آية ٦٧
(٤) سورة الأحزاب من آية ١

وذلك حيث إن الرسول مأخوذ من حمل الرسالة والنبى مأخوذ من النبأ وهو الخبر ، واليه ذهب كثير من الأشاعرة والمعتزلة [(١)].

وذهب بعضهم الى أنهما متباينان ، لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسمى ، والرسول أعلى منزلة من النبى ، ولهذا سميت الملائكة رسلا .

وقد اختلف أصحاب هذا المذهب في التفرقة بين النبى والرسول على مقالات :

(١) الرسول صاحب شريعة يأتى بشرع على الابتداء ، أو بنسخ بعض أحكام شريعة من سبقه ، والأنبياء بعثوا على شرائع تلك الرسل .

وهذا قول الشافعى وبعض الأشاعرة ونسب إلى الجاحظ [(٢)].

ويتوجه عليه أن القرآن نص على رسل لم يأتوا بشرع جديد ، وذلك كسيدنا يوسف عليه السلام إذ كان على ملة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، قال تعالى :

" ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم فى شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا " [(٣)]

(٢) الرسول هو الذى تنزل عليه الملائكة بالوحى ، والنبى هو الذى يوحى إليه فى نومه .

وهذه التفرقة ذكرها الماوردى ، ونقلها القرطبى عن الفراء ، ونسبت الى بعض المعتزلة ورجحها الفخر الرازى [(٤)]

ويتوجه على هذه التفرقة أن الأنبياء عليهم السلام لم يوحى إليهم إلا مناما ، وهو بعيد ومثله لا يقال بالرأى [(٥)].

(٣) الرسول من له كتاب [(٦)].

ويتوجه عليه زيادة عدد الرسل على عدد الكتب [(٧)].

(٤) ما ذكره المقترح وهو أن الرسول أمر بالتبليغ بخلاف النبى .

ويتوجه عليه أن قوله تعالى :

" وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى "
يدل على أن حكم الارسال يعم النبى والرسول والارسال يستلزم التبليغ [(٨)].

---

(١) راجع : شرح الأصول الخمسة ٦٧ ص ٦٨ ، أعلام النبوة ٣٨

(٢) راجع : الفقه الاكبر للشافعى ٤٩ ، أعلام النبوة ٣٨ ، أصول الدين ١٥٤ ، شرح الكبرى ٣٥٠ .
(٣) سورة غافر من آية ٣٤ ، راجع : العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١ / ٢٢٣
(٤) راجع : أعلام النبوة ٣٨ ، الجامع لأحكام القرآن ٧ / ٤٤٧٢ ، العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١ / ٢٢٤
(٥) راجع : العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١ / ٢٢٤ (٦) راجع شرح المقاصد ٢ / ١٢٨
(٧) راجع : العقيدة فى ضوء القرآن الكريم ١ / ٢٢٤ (٨) راجع المصدر السابق ١ / ٢٢٢

(٥) الرسول مبعوث إلى أمة والنبي هو المُحَدَّث الذى لا يبعث الى أمـة .

وقد نقله الماوردى عن قطرب [١] ، ويؤيده أن لفظ رسول من الالفاظ المتعدية [٢] وأنوه بأن الإمام القرطبى نقل تصحيح مذهب من فرق بين النبى والرسول [٣] .

ثم شرح المقترح معنى الوحى وذكر أنه قد يكون فى المنام ، وقد يكون فى اليقظة ، وذكر مذهب الفلاسفة فى الوحى بأنه الصورة التى تخاطب النبى ، والتى لا وجود لها فـى الخارج ، وإنما هى من أفعال الخيال ، والذى يراه الواحد منا فى المنام أشخاص تحدثـه وتخاطبه ، لا وجود لتلك الاشخاص فى الخارج ، وإنما هو شىء متخيل ، فيحدث للنبى فـى اليقظة ما يحدث للواحد منا فى النوم على أصلهم .

وأود أن أوضح مذهب الفلاسفة فى الوحى فأقول :

ذهب ابن سينا إلى أن الذى يوحى إليه تتشبح له الملائكة [٤] ، وتحدث له فى سمعـه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الأرضى [٥] .

ثم قرر المقترح أن جواز شخص يراه النبى ولا نراه لا استحالة فيه بعد القول بثبـوت الصانـع المختـار .

ثم ناقش البراهمة فى إنكار هم الرسالة بأنهم إما أن يمنعوا كلام المرسل وقد سبق بيانه [٦] ، وإما أن يمنعوا تعلقه بالعبيد فحكم الأمر والنهى أن يتعلقا بالمأمور والمنهى ولا استحالـة فى تعلقه بالعبيد ، فلم يبق لهم لمنع انبعاث الرسل وجـه ، وإن تعلقوا بقاعـدة التحسين والتقبيح العقلى فقد تقرر إبطالها [٧] . ثم ذكر شبههم ، وشرحها ، وأجاب عنها مبطلا لها ، مع ذكره العديد من اعتذاراتهم والأجوبة عنها ، والعديد من الإلزامـات التى سـدها لهـم .

---

(١) راجـع : أعلام النبوة ٣٨

(٢) راجـع : شرح الأصول الخمسة ٥٦٧

(٣) راجـع : الجامع لأحكام القرآن ٤٤٧٢/٧

(٤) ابن سينا يسمى الملائكة الروحانية المجردة عقولا ، ويسمى الملائكة العاملة نفـوسـا راجـع : الشفاء / الإلهيات ـ ٢ / ٤٣٥

(٥) راجـع : المصدر السابق ٢ / ٤٣٥ ـ ٤٣٦

(٦) راجـع : ص ١٤٥ ـ ١٤٧ ، ١٨٧ من النص المحقق .

(٧) راجـع : ص ٤٢٧ ـ ٤٣٧ من النص المحقق .

ثم عقد فصلا فى القول فى المعجزات ٠

وفى البداية أشار الى أن إطلاق لفظ المعجزة على الآية الدالة على صدق النبى فيه توسع ،ثم ذكر عبارة الجوينى :

" اعلموا أن المعجزة لها أوصاف تتعين الاحاطة بها "

وشرحها بأنه يريد بها شرائط كونها معجزة ، ثم ذكر شرائط المعجزة وهى :

(١) - أن تكون المعجزة فعل الله - تعالى - ٠

(٢) - أن تكون خارقة للعادة ٠

(٣) - أن تتعلق بتصديق من ظهرت على يديه ،وذلك على أوجه :

ا - أن يتحدى النبى بالمعجزة ، وتظهر على وفق دعواه ٠

ب - ألا تتقدم على الدعوى ٠

جـ - ألا تظهر مكذبة للنبى ٠

وقد شرح المقترح هذه الشروط وقرنها بالكثير من الأسئلة والأجوبة عنها ، وفرع عليها بعض التفريعات شارحا لها وعارضا للمذاهب فيها ومناقشا ،وقد قرن الشريطة الثانية للمعجزة بشبه البراهمة ،وشرحها وناقشها مبطلا لها ٠

* * * *

* باب في إثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات *

بدأه بعقد فصل ذكر فيه المذاهب في تجويز الكرامات ،فذكر أن أهل الحق ذهبوا الى تجويز الكرامات ، وأن المعتزلة ذهبت الى منعها ، وأن الأستاذ الإسفرايني مال الى قريب من مذهب المعتزلة .

ثم نقل عن الأستاذ الإسفراييني أنه ذكر في جامعه أنه قال : إن قيل لك إن شخصا قطع المسافات البعيدة النائية في ليلة ، أو مشى على الماء ،أو طار في الهواء فلا شك في كذبه .

وقد حقق مذهب الإسفراييني بأن هذا القول يحتمل أن الأستاذ أراد أن القائل ادعى ذلك دليلا على ولايته ، وعلق على ذلك بأن هذا مما منعه كثير من أهل السنة ، ثم ذكر أنه قد نقل عن الأستاذ الإسفراييني أن الكرامات لاتبلغ مبلغ خرق العوائد ، فكأنه يعترف بأنواع يسميها كرامات ، لكنه يقول لاتبلغ مبلغ خرق العوائد ، كما ذكر أن الإسفراييني بوب كتابه الجامع على إثبات الكرامات ، وفي أثناء الباب يمنع مثل ما حكينا عنه منعه ،فكأنه يخص القول بإثبات الكرامات بأمور بعينها تكون جارية على يد الأولياء كإجابة الدعوة ،ومصادفة الماء في البرية .

ثم نقل عبارة الجويني : " ما صار إليه أهل الحق جواز انخراق العادة في حق الأولياء "

ونقدها بأن التخصيص بالأولياء يوهم امتناع جواز انخراق العادة في حق غير الأولياء وليس هذا بصحيح ،فإنه يجوز ظهور خوارق العادة على يد الرجل وهو من أهل عداوة الله ،كما يجوز أن يقع الخارق في حق من اتسم بسيمة الصالحين وهو مستدرج إذا سبق في علم الله ـ تعالى ـ أنه من أهل العداوة ،وختم له بالشقاوة .

وذكر أن بعض أئمتنا صار إلى جواز ظهور المعجزات على أيدي الكاذبين ، فلا يمتنع على هذا ظهور الخوارق على أيدي غير الأولياء .

ثم ناقش المعتزلة لمنعهم تجويز الكرامات .

وأوضح مذهب المعتزلة في ذلك فأقول :

ذهبت المعتزلة الى أن المعجزات لايجوز ظهورها على غير الأنبياء ؛ حيث إنها تدل على التفرقة بين النبي ومن ليس بنبي ؛ لأن الرسول يقول لغيره أنا وإن كنت بشرا مثلكم فكما كان المعجز يلزمكم الانقياد لي وطاعتي ،فلا بد أن يختص بذلك ؛ ليصح هذا المعنى ، كما لو ظهرت على يد غير الأنبياء لزهد في النظر في معجزات الأنبياء .(١)

---

(١) راجع : المختصر في أصول الدين ٢٧١ ط ١٩٨٧/١ دار الشروق

ثم نقل عن الجويني ذكره اختلاف من جوز الكرامات فى ثلاثة أمور :

(١) هل يجوز وقوع الكرامة عن اختيار أم لا ؟

(٢) هل تقع على وفق دعوى الولاية أم لا ؟

(٣) هل يعم جواز الكرامات سائر الخوارق أم لا ؟

وقد نبه المقترح الى أن الوجهين الأولين ذكرا فى التمييز بين المعجزة والكرامة ، أما الاختيار فقد ذهب بعض أهل السنة الى أن الكرامة لا تقع عن اختيار من الولى ، وإنما تقع من غير اختياره ، وأرادوا بالاختيار والإرادة فى هذا الصدد الشهوة والتمنى ؛ حيث إن الفعل الخارق للعادة اذا لم يكن مقدوراً أولا من جنس المقدور فلا تتعلق به الإرادة بمعنى القصد .

وقد نبه المقترح الى أن الحامل لهؤلاء على اعتبارهم عدم الاختيار فى وقوع الكرامة إنما هو اعتقادهم أنه من خصائص المعجزة .

وقد نقد هذا المذهب بأن المعجزة لا تتميز بغير الاختيار ، وقرر أن المعجزة إنما تتميز عن الكرامة وغيرها بوقوعها على وفق دعوى النبوة .
وقرر جواز وقوع الكرامة مع ثبوت الاختيار ، واستدل على ذلك بأن المصحح لوقوع المقدور ثبوت الاقتدار مع ايثار العالم القادر لوقوعه ، ولا يتوقف ذلك على اختيار غير القادر ، ولا على عدم اختياره ، وذلك كما نقول نحن فى أفعالنا إنها واقعة بفعل الله — تعالى — وتقع تارة مع اختيارنا وتارة مع ذهولنا .

أما قول من قال إنه لا يصح ثبوت الكرامة مع دعوى الولاية فقد نقده المقترح بأن القادر على فعلها بدون الدعوى قادر على فعلها مع الدعوى .

وحقق أن مطلق وجود الدعوى لا يخالف سمة الصالحين ؛ فإنه قد يظهر ذلك من يقصد أن يقتدى به أو يقرر عند منكرى الكرامات جوازها فيكون هداية إلى سبيل الحق واذا كان الاظهار والدعوى لا يمنع ثبوت حسن القصد ، والجرى على مساق سمة الصالحين لم يكن لمنع الدعوى فى الوقوع بناء على هذا المأخذ وجه .

أما الأمر الثالث الذى اختلفوا فيه وهو عموم جواز الكرامات لسائر الخوارق ؛ فقد ذكر المقترح أن بعض الائمة ذهبوا الى أن كل ما وقع معجزة للنبى لا يصح أن يكون كرامة لولى كإحياء الموتى وقلب العصا حية وفلق البحر أطوادا ونحو ذلك ، والحامل لهم على ذهابهم الى منع وقوع شئ من معجزات الأنبياء على أيدى الأولياء أنهم

زعموا أن قول النبى لا يأتى أحد بمثل ما أتيت يمنع وقوع المعجزات على أيدى غير الانبياء ، لئلا يؤدى الى تكذيب من ثبت صدقه .

وقد نقد المقترح هذا بأن تحدى النبى مقيد بأنه لا يظهر ماأتى به على يد من يبغى معارضته ومناقضته ولا على يد مفتر كذاب ، واستدل على ذلك بأن ظهور جنس واحد من المعجزات على يد نبى آخر لا يقدح فى ثبوت معجزة من ظهر على يده من ذلك الجنس فعله وفاقا .

ثم نبه إلى أن الدليل على جواز ذلك أيضا ما تقرر فى الأمرين السابقين من صحة الاقتدار عليه .

ثم انعطف على نفاة الكرامات فذكر شبههم ، وشرحها ، وأجاب عنها مبطلا لها ،

ثم استدل على جواز الكرامات بوقوعها على يد أصحاب الكهف ، والسيدة مريم وأم موسى ، وما جرى فى زمن سيدنا سليمان فى عرش بلقيس وقصة الإتيان به .

* باب في إثبات السحر وتمييزه عن المعجزات ، والرد على منكري الشياطين *

وفي البداية قرر أن السحر ثابت وشائع في لسان حملة الشريعة ، ونقل اتفاقهم على ثبوتـــه ،
ثم ذكر أن السحر يتنوع نوعين :

أحدهما : ماهو من جنس المقدور ، وإن كان خارقا للعادة كالتحلق في الهواء والدخول في الخوخات ،

وقد نقد الجويني لجعله من بين هذا النوع أن يسترق الساحر بأنه إن أريد بكونـــه يسترق أن يعدم بعض جواهر فليس ذلك من جنس مقدوره ، وإن أريد بذلك تأليف آخـر على شكل غير شكله فليس التأليف من مقدوره أيضا إلا أن يراد به حركة بعض الجواهـــر إلـى بعـض الجهات ،

ثم ذكر النوع الثاني وهو أن يقول الساحر أو يفعل في محل قدرته فيخلق الله ـ تعالى ـ في غير محل قدرته شيئا آخر ، وذلك كما إذا نفث وعقد عقدا فيلحق المسحور مرض وألـــم فـــي جسمـــه .

وقد قرر المقترح جواز السحر بأنه من جنس المقدور ، وما هو من جنس المقدور ممكـــن لا محالة ، والممكن ينافي المستحيل ،
أما عن خلق مرض أو ألم أو بغض في قالب آخر عند عقد الساحر ونفثه فقد قرر أن ذلك غير مستحيل ، فإنه إذا جاز فعله معرى عن عقده ونفثه جاز فعله عقيب عقده ونفثه ، والمستحيل نسبة الأثر الى نفثه وعقده ، إذ لا فاعل سوى الله ـ تعالـــى ـ

وأضيف أن القرطبي نقل عن أئمتنا أنهم لا ينكرون أن يظهر على يد الساحر خـــرق العادات بما ليس في مقدور البشر من مرض وتفريق وزوال عقل وتعويج عضو إلى غـير ذلـك مما قام الدليل على استحالة كونه من مقدورات البشر ، ومع ذلك لا يكون السحر موجبـــا لذلك ، ولا علة لوقوعه ، ولا سببا مولدا ، ولا يكون الساحر مستقلا به وإنما يخلق اللـــه ـ تعالـى ـ هذه الأشياء ويحدثها عند وجود السحر (١) .
كما نقل ابن حزم عن بعض الحشوية أنهم ذهبوا الى أن السحر يحيل الأعيان ويقلـــب الجواهـــر (٢) .

كما أضيف أن الأنواع التي ذكرها المقترح للسحر إنما هي للسحر الذي هو حقيقـــة ، وهناك سحر آخر هو السحر الذي لا حقيقة له ، والذي هو تمويه وتخييل وإيهام لكون الشيء على ما هو به ، وضرب من الخفة والشعوذ ، (٣) .

---

(١) راجع : الجامع لأحكام القرآن ١ / ٤٣٧
(٢) راجع : الأصول والفروع لابن حزم ٢ / ٣٠٢ ت : د عاطف العراقي وغيره ط ١ / دار النهضة العربية ١٩٧٨ م
(٣) راجع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٥٩ ، الجامع لأحكام القرآن ١ / ٤٣٦

وهذا النوع لا ينكره أهل السنة ولكن يثبتون سحرا وراءه وهو الذى له حقيقة ، والمعتزلة وأبو إسحاق الإسترابادى من أصحاب الشافعى ينكرون أن السحر له حقيقة وليس هو إلا ضرب من التمويه والتخييل (١) .

وقد منع المعتزلة أن يكون للسحر حقيقة فيكون فيه نقض العادة ، ويكون من الباب الذى يتعذر على الناس فعله ، حيث إن من جوزه يجوز أن يكون الأنبياء محتالين وإن كانوا فعلوا المعجزات ، ولا يمكن مع ذلك العلم بالنبوات ، ولا بالفرق بين ما يختص بالقدرة عليه وبين مقدور العباد (٢) .

وأضيف أن السحر عرفه التفتازانى بأنه إظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة ، يجرى فيها التعلم والتتلمذ (٣) .

وعرفه ابن عابدين بأنه علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة لأسباب خفية (٤) .

وقد أشار المقترح إلى عدم المنافاة بين السحر والمعجزة على النحو الذى قرره فى الكرامات من أن المعجزة إنما تتميز عن غيرها بوقوعها على وفق دعوى النبوة .

وبعد أن قرر المقترح جواز السحر عقلا استدل على وقوعه بقصة هاروت وماروت ، وبقوله تعالى :

" سحروا أعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم " (٥) ،

وقوله تعالى :

" ومن شر النفاثات فى العقد " (٦)

وما رواه البخارى فى صحيحه عن السيدة عائشة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ سُحِر حتى أعلمه جبريل بموضعه (٧) .

---

(١) راجع : متشابه القرآن ١٠١ ، شرح الأصول الخمسة ٥٧٢ ، الجامع لأحكام القرآن ٤٣٦/١

(٢) راجع : متشابه القرآن ١٠٢

(٣) راجع : شرح المقاصد ١٥٢/٢

(٤) راجع : حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار لمحمد أمين ابن عابدين ٤٦/١ / ط بولاق ١٢٩٩ هـ

(٥) سورة الأعراف من آية ١١٦

(٦) سورة الفلق آية ٤

(٧) سيأتى تخريج الحديث فى موضعه فى النص ، راجع ص ٤٩٥ من النص المحقق .

ثم ناقش المعتزلة لإنكارهم أن للسحر حقيقة ، وألزمهم القول به وفقا لأصلهم فى التولد ، وقال فما يمنعهم من تقرير أمر فى محل القدرة يولد أمرا آخر فى غير محلها .

ثم ذكر أن بعض الناس حصروا السحر فى نوعين :

أحدهما : التفريق بين متحابين .

والثانى : التخييـــــل .

وارتضى أن السحر لا ينحصر فيما ذكر ، واستدل على ذلك ، ومن بين الأدلة التى ذكرها ما نقله عن الإمام الشافعى أنه قال لو أقر الساحر أن سحره يفضى إلى الزهوق غالبا قتلته بفعل ذلك السحر قصاصا .

وهذا النقل يجرنى إلى توضيح حكم الساحر ، وأنبه الى أن المقترح أشار فى بداية الباب إشارة مقتضبة الى اختلاف أهل الحق فى الساحر هل هو كافر أم لا يكفر بنفس السحر إلا أن يضيف شيئا الى خلق غير الله تعالى - ؟

وأوضح أن الفقهاء اختلفوا فى حكم الساحر ، فمنهم من قال : يكفر ويقتل كفـــرا ، ومنهم من قال : ليس بكافر ، لكنه فاسق ، وهؤلاء اختلفوا فى قتله ، فمنهم من يرى أنه يقتل حدا لا كفرا ، ومنهم من قال : ينظر إلى سحره فإن قتل به فإنه يقتل ، وإن لم يقتل به فلا يقتل (١) .

وقد وضح القرطبى حكم الساحر فروى عن صحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عمر وعثمان وابن عمر وحفصة وأبى موسى وقيس بن أسعد وبعض التابعين - رضى اللــه عنهـم - أن الساحر يقتـل (٢) .

وحقق أن الساحر إذا سحر بنفسه بكلام يكون كفرا يقتل ، ولا يستتاب ولا تقبـــل توبته ، ونقل ذلك عن أئمة المسلمين مالك وأحمد بن حنبل وأبى ثور واسحاق والشافعى وأبى حنيفـــة (٣) .

كما نقل عن ابن المنذر أن الساحر إن سحر بكلام ليس بكفر لم يجز قتله ، فإذا أحدث فى المسحور جناية توجب القصاص اقتص منه إن كان عامدا ، وإن كان لا قصاص فيه ففيه الديـــة (٤) .

---

(١) راجـع : شرح الإرشاد لابن ميمون ٥٦١ - ٥٦٢

(٢) راجـع : الجامع لأحكام القرآن ١/ ٤٣٨

(٣) راجـع : المصدر السابق ١/ ٤٣٧ - ٤٣٨

(٤) راجـع : المصدر السابق ١/ ٤٣٨

وروى عن الشافعى أن الساحر لا يقتل الا أن يقتل بسحره ويقول تعمدت القتل ، وان قال لم أتعمد لم يقتل ، وكانت فيه الدية .(١)

وأضيف أن ابن عابدين نقل عن صاحب فتح القدير أن الساحر لاتقبل توبته فى ظاهر المذهب ، فيجب قتل الساحر ، ولا يستتاب ، بسعيه للفساد لا بمجرد عمله ، إذا لم يكن فى اعتقاده ما يوجب كفره .(٢)

ثم قال ابن عابدين لا يلزم من عدم كفره مطلقا عدم قتله ، لأن قتله بسبب سعيه بالفساد ، فإذا ثبت إضراره بسحره ، ولو بغير كفر يقتل دفعا لشره كالخُنّاق وقطاع الطرق .(٣)

ثم تكلم المقترح فى الجن والشياطين ونقل عن معظم المعتزلة إنكارهم الجن والشياطين وأود أن أنبه إلى أن القاضى عبد الجبار لم يذكر فى كتبه مايدل على إنكاره الجن والشياطين ، بل فيها ما يدل على إثباتها .(٤)

وقد ناقش المقترح بعض المعتزلة فى إنكارهم الجن والشياطين مبطلا لمذهبهم مقررا إجماع الأمة على إثبات الجن والشياطين ، وتصريح القرآن بإثباتهم ، وكذا السنة والأخبار المتواتره ، منوها بأن المعتزلة أخذوا مذهبهم هذا من الفلاسفة .

وأضيف أن بعض الفلاسفة قالوا بالجن والشياطين ، وذهبوا الى أن الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير فى الأجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بأبدانها وأن الشياطين هى القوه المتخيلة فى أفراد الإنسان من حيث استيلائها على القوى العقلية ، وصرفها عن جوانب القدس .(٥)

وقد ذهب الفخر الرازى إلى أن الفلاسفة المتأخرين أنكروا الجن والشياطين ، أما المتقدمون فقد قال الفخر الرازى لا أعرف مذهبهم فى هذا الباب ، إلا أننى رأيت فى كتاب الأهوية والبلدان لبقراط أنه ذكر أن المياه الواقفة تورث جملة من الأمراض ومنها الصرع ، ثم قال لا أريد به الصرع الذى يعالجه أصحاب الهياكل بل الصرع الذى يعالجه الأطباء (٦) ، وقد فهم الفخر الرازى من هذا أنه تصريح من بقراط بأن الصرع قد يكون جسمانيا وروحانيا .

---

(١) راجع : المصدر السابق ١/٤٣٨ ـ ٤٣٩

(٢) راجع : حاشية ابن عابدين ١/٤٦

(٣) راجع : المصدر السابق ١/ ٤٧

(٤) راجع : متشابه القرآن ٩٩ـ ١٠٣ ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار ٧٧ ت : فؤاد سيد / الدار التونسية للنشر ١٩٧٤ م

(٥) راجع : شرح المقاصد ٢/ ٤٠ (٦) راجع : المطالب العالية لفخر الدين الرازى ٧/ ٣١٦/ت : د . محمد حجازى السقا ط ١/ دار الكتاب العربى/ بيروت ١٩٨٧ م

* باب فى الوجه الذى منه تدل المعجزة على صدق النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ *

بدأه المقترح بالتنبيه على اتفاق العلماء على أن دلالة المعجزة لا يصح أن تكـــون من جملة الأدلة السمعية ، وانما الاختلاف فى وجه دلالتها .

وحاصل كلامه فى هذا الصدد أن الائمة اختلفوا فى وجه دلالة المعجزة على ثلاثـــة اقـــوال .

(١) القول الأول أن دلالتها عقلية (١) ، حيث إن تخصيص وجود الخارق بحانـــة دعوى المتحدى على وجه يقع إجابة له يدل على قصد الفاعل إلى تصديق المتحـدى المجاب الى ما دعى اليه ، كما أن تخصيص الممكنات بوجه من وجوه الجواز يـــدل على قصد الفاعل إلى تخصيصها بالوجه الذى وقعت عليه .

(٢) القول الثانى أن دلالتها وضعية (٢) كدلالة الألفاظ بالوضع على معانيها ، وذلك حيث إنها تنزل منزلة التصديق بالقول والمواضعة قد تعرف بصريح يدل علـــى التواضع ، وقد تعرف بصريح من أحد المتواضعين وفعل من الثانى وهو ساكـــت ، والأول قد مثل له المقترح بأن شخصا لو قال لشخص اذا فعلت كذا فاعلم بذلـــك قصدى فى طلبك ففعل ما واضعه عليه علم من وقعت معه المواضعة أن من واضعـــه مريد طلبه على حسب ما واضعه عليه ، ومثل للثانى بأن شخصا لو قال فـــى محفل بمجلس ملك تأزر مجلسه بجمع أنا رسول الملك إليكم ، وآيتى أن يخرق عادتـه وهو بمرأى من الملك ومسمع ، ثم قال أيها الملك إن كنت صادقا فاخرق عادتك وقـم واقعد فأجابه إلى القيام كان ذلك كالتصريح على المواضعة على أن خرق عادته بقيامه يدل على إرساله .

(٣) القول الثالث : أن دلالتها عادية (٣) ، حيث إنها تنزل منزلة قرائن الأحـــوال فى خجل الخجل ووجل الوجل .

وقد فرع المقترح على مسألة وجه دلالة المعجزة الكلام فى استحالة وقوع المعجـــزة على ايدى الكذابين .

ومحصل كلامه أن من ذهب إلى أن دلالة المعجزة عقلية ومن ذهب إلى أنها وضعية يستحيل عنده عقلا صدور المعجزة على أيدى الكذابين

---

(١) ذهب الى هذا القول الأستاذ الإسفرايينى . راجع : شرح الكبرى ٣٦٤
(٢) ذهب الى ذلك الجوينى راجع : الإرشاد ٣٢٤ ـ ٣٢٥ ، لمع الأدلة ١١٠
(٣) ذهب الى ذلك الباقلانى . راجع : متن المواقف ٣٤٢

أما على مذهب من قال دلالة المعجزة عادية فيلزمه لوقدر أن خرقت العادة أن يجوز صدورها على أيدى الكذابين .

ثم عقد فصلا فى أنه هل فى المقدور إقامة دليل على صدق الرسول غير المعجزة أم لا ؟

نقل فيه عن الجوينى أنه ذهب الى أن ذلك غير ممكن ، ونقل استدلال الجوينى على ذلك وهو أن مايقدر دليلا إما أن يكون معتادا أوغير معتاد ، وعلق عليه بأنه دائر بين النفى والإثبات وهى قسمة حاصرة .

وقد قرر الاستدلال ، وأورد عليه اعتراضا وأجاب عنه .

ولست أسلم ماذهب اليه الجوينى وتابعه فيه المقترح أنه ليس فى المقدور إقامة دليل على صدق الرسول غير المعجزة وإن كانت المعجزة الواحدة كافية فى حق النبوة كما ذهب إلى ذلك الإمام الشافعى واستدل على ذلك بأنها دلالة على صدق من يدعى النبوة فيحصل ذلك بالمعجزة الواحدة كالدليل الكاشف عن الحكم يقطع به ، ولا تتوقف معرفته على دليل آخر[١] فقد استخرج العلماء الكثير من دلائل نبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ مما لا ينطبق عليه شروط المعجزة :

فذهب الشهرستانى إلى أنه يجوز أن يخلق الله ـ تعالى ـ للمدعوين علما ضروريا لصدق النبى ، فلا يحتاجون إلى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه ، وقد ينصب أمارات غير خارقة للعادة لكى يتبين للواحد بحكم قرينة الحال والمقال صدقه ، والقرائن لا تنحصر فى طريق واحد ، فرب قرينة أورثت علما لشخص ولم تورث علما لغيره .

كما ذهب الشهرستانى الى أن البشارة من الأنبياء السابقين الثابت صدقهم دليل على نبوة من يبشرون به[٢]

وقد ذكر الماوردى من هذه الدلائل ما هجست به النفوس من إلهام العقول بنبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ ، وروى كثيرا من الروايات عن أشخاص هجست عقولهم بنبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ [٣] بلغت حدا لكثرتها يوحى بأن نبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ كانت معروفة تماما قبل ولادته، ومن هذه الهواجس التى ذكرها الماوردى ما رواه عن ابن قتيبة أن أبا كريب بن أسعد الحميرى آمن بالنبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قبل أن يبعث بسبعمائة سنة وقال :

---

(١) راجع : الفقه الأكبر للشافعى ٤٩
(٢) راجع : نهاية الأقدام ٤٤٢ ـ ٤٤٣
(٣) راجع : أعلام النبوة ١٥٢ ـ ١٦٤

شهدت على أحمد أنه رسول من الله بارئ النسم
فلو مد عمرى إلى عمره لكنت وزيرا له وابن عم (١)

كما ذكر الماوردى أن من دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم هتوف الجن بنبوته صلى الله عليه وسلم . وقد نقل فى هذا الصدد كثيرا من الروايات التى تروى هتوف الجن بنبوته - صلى الله عليه وسلم - (٢).

كما أن من دلائل نبوته - صلى الله عليه وسلم - عصمته من أعدائه وهم الجم الغفير ، وهم على أشد طلب لقتله وهو بينهم ومخالط لهم ومكاثر ترمقه أبصارهم شزرا وترتد عنه أيديهم ذعرا (٣).

ومن هذه الدلائل ما أورده التفتازانى فى شرح المقاصد أنه قد اجتمع فى النبى - صلى الله عليه وسلم - من الأخلاق الحميدة والكمالات والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا لنبى (٤) ، كما أن من نظر فيما اشتملت عليه الشريعة المرسل بها مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم قطعا أنها ليست إلا وضعا إلهيا ، والمبعوث بها ليس إلا نبيا (٥)

وبهذا القدر مما ذكرناه من دلائل نبوته - صلى الله عليه وسلم - يتضح أنه قد دلت دلائل غير المعجزة على نبوته - صلى الله عليه وسلم وإن كانت المعجزة هى العمدة فى الاستدلال على نبوته - صلى الله عليه وسلم - (٦) ، وقد ذكرنا سلفا أن الإمام الشافعى ذهب إلى أن المعجزة الواحدة تكفى (٧).

---

(١) راجع : المصدر السابق ١٥٢
(٢) راجع : المصدر السابق ١٤٦ - ١٥١
(٣) راجع : المصدر السابق ٧٦ ، شرح المقاصد ٢/ ١٣٩
(٤) توفرت كثير من الكتب فى ذكر أحواله وأخلاقه صلى الله عليه وسلم وأنها بلغت حدا لا يصل إليه غير النبى • راجع على سبيل المثال : إثبات نبوة النبى صلى الله عليه وسلم لأبى الحسن أحمد بن هارون الهارونى ١٧١ - ١٧٤ ت : خليل أحمد بن إبراهيم الحاج/ط ١ دار التراث العربى / القاهرة ١٩٧٩م
(٥) راجع : شرح المقاصد ٢/ ١٣٩
(٦) راجع المصدر السابق نفس الصفحة
(٧) راجع ص ٢٥٤ من الدراسة •

ثم عقد فصلاً فى إثبات استحالة الخلف والكذب على خبر الله - تعالى -

ذكر فيه أربعة وجوه للأصحاب فى الاستدلال على وجوب الصدق للبارى - تعالى - :

الوجه الأول : - وهو للأستاذ والإمام - أن فى الشاهد كل عالم يجد فى نفسه خبرا عن معلومه ، والخبر عن المعلوم على ما هو به يضاد الخبر الكذب ولا يجامعه ، فلا يتصور الخبر الكذب إلا بعد عدم مايضاده ، والبارى - تعالى - قائم بذاته وقديم وعالم بالأشياء على ما هى عليه ، وعلمه قديم ، والقديم لايصح عدمه فيلزم من ذلك استحالة الكذب عليه - تعالى - .

الوجه الثانى : أن الكذب إنما يتحقق بتقدير وساوس ، ولا تكون إلا حادثة والبارى - تعالى - يستحيل أن يكون محلا للحوادث ، فاستحال قيام الكذب به .

الوجه الثالث : أن الكذب آفة ونقص يستحيل عليه - تعالى - ، لما ثبت وجوب اتصافه - تعالى - بالكمال .

الوجه الرابع : أن كل مخبر تجرد النظر إليه فيصبح من العالم به أن يخبر به على ما هو عليه ، ولو صح الكذب لوجب ، لأن ما صح عليه - تعالى - لا بد أن يكون على حكم الوجوب وإلا كانت ذاته موسومة بحكم الجواز ، وهو محال[1] .

وقد ناقش المقترح الجوينى فى عرضه ومناقشته لمسالك الأصحاب فى تنزيه البارى - تعالى - عن الكذب .

---

(١) راجع : الإرشاد ٣٣٤ - ٣٣٥ ، شرح الكبرى ٣٦٧

ثم عقد فصلا فى إثبات نبوة سيدنا محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ

ذكر فيه أن المنكرين لنبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ فرقتان :

إحداهما أنكرت جواز النسخ

والثانية أبدت مراء فى معجزاته .

ثم أشار إلى أن العيسوية أثبتوا نبوته ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولكن إلى العرب خاصة .

ثم تكلم على جواز النسخ ، حيث إن فى إثبات جوازه الرد على الفرقة الأولى (١) التى أنكرت النبوة لاستحالة نسخ الشريعة السابقة .

وقد قدم الكلام فى حقيقة النسخ على الكلام فى جوازه ، حيث إن الكلام فى تجويز الشىء فرع فهمه .

فذكر أن الجوينى ارتضى فى حد النسخ أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر ، على وجه لولاه لاستمر الحكم المنسوخ .

وقد ناقش المقترح هذا الحد ونقده ، وأشار الى أن بعض أصحابنا ذهب الى أن النسخ تخصيص فى الأزمان (٢) ، ونقده أيضا .

وقد استعرض المقترح وهو بصدد نقد حد الجوينى للنسخ مناقشة الجوينى لبعض المعتزلة القائلين بأن النسخ لا يرفع حكما ثابتا وإنما يبين انتهاء مدة شريعة .

ثم أشار إلى أن الجوينى ارتضى فى غير هذا الكتاب أن النسخ بيان انتفاء شرط دوام الحكم ، ولم يرتض الرفع ولا التخصيص بالأزمان (٣) .

ثم انعطف على الكلام فى جواز النسخ ، وذكر أن جواز اختصاص الفعل المأمور به بأوقات لا ينكر ، وأن عدم علم المكلف بالتأقيت لا يمتنع ، وأن إعلامه بعد ذلك جائز ، وجواز هذه الأمور تحقق جواز النسخ .

ثم ناقش من ذهب من اليهود إلى أن النسخ محال عقلا بأن النسخ إما أن يكون مستحيلا لذاته وهو باطل ، فإن الواحد منا يجوز أن يأمر عبده بفعل ثم يرفع عنه التكليف به ، والمستحيل لذاته لا يجوز وقوعه من أحد ، وإما أن يكون مستحيلا لغيره فبينوا جهة الإحالة .

---

(١) وهم فرقتان : العنانية وقد أحالوا النسخ عقلا وسمعا والشمعونية وقد أحالوا النسخ سمعا ، راجع : التمهيد ١٨٧ .

(٢) ذهب إلى ذلك الأستاذ الإسفراييني ، راجع : البرهان ٢/١٢٩٤ .

(٣) راجع : المصدر السابق ٢/١٢٩٣ ـ ١٢٩٧ .

فان قالوا هو مستحيل ، لانه يلزم منه البداء .

فيجاب بأن معنى البداء أنه ظهر للأمر مالم يكن ظاهرا من قبل ، وهذا غير لازم من النسخ ، فإن البارى تعالى - يتقدس عن جميع سمات النقص عالم بكل معلوم ، ويعلم توجه الأمر وتأقيته ، وزمن ورود نسخه .

وإن تمسكوا بتحسين العقل وتقبيحه وقالوا الأمر بالفعل لحسنه فلا يتصور عود الحسن قبيحا منهيا عنه .

فيجاب بأنه إذا كان الأمر بالفعل لحسنه فما المانع من أن يختلف ذلك باختلاف الأزمان ، فإن الحسن يبنى على الصلاح ، وقد يكون الشئ فى زمن صلاحا وفى زمن آخر غير صلاح ، هذا مع إبطال قاعدة التحسين والتقبيح .

ثم ناقش من ذهب من اليهود إلى أن شريعة موسى - عليه السلام - لا تنسخ لورود النص بذلك ، مشيرا إلى أن ابن الراوندى هو الذى وجههم إلى ذلك لما رأى أن النسخ جائز عندنا ومع ذلك نقول بأن شريعتنا مؤبدة وجه اليهود الى القول بأن النسخ جائز لكن نص موسى - عليه السلام - على تأبيد شريعته .

وأجاب عن ذلك بأنه لو كان التأبيد الذى ذكره صحيحا لما ظهرت المعجزات على يد نبينا - عليه الصلاة والسلام - كما أن التأبيد لو كان صحيحا لذكره اليهود فى زمن النبى - صلى الله عليه وسلم - وهم فى أشد الحرص على تكذيبه ، وقد قرع آذانهم قوله تعالى :

" يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون ".(١)

فلم يقل أحد منهم ما عندنا منه خبر ، وإنما كانوا يقولون ليس هو ذاك .

(١) سورة البقرة من آية ١٤٦

ثم عقد فصلا فى معجزات نبينا ـ صلى الله عليه وسلم ـ

ذكر فيه أنه قد تواتر وجوده ، ودعواه الرسالة ، وتحديه بالقرآن ، فتحداهم بجملته تارة ، فلما عجزوا تحداهم بعشر سور فلما عجزوا تحداهم بسورة من مثلـه .

ثم أشار إلى اختلاف النظار فى عود الهاء فى مثله فى قوله تعالى :

" فأتـوا بسـورة من مثلـه " (١)

هل هو عائد على النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ فيكون المعنى من أمى مثله ؟ أم عائد إلى القرآن فيكون المعنى من مثل القرآن ؟

ولاح فى كلامه اختيار أن الضمير يعود على القرآن .

وحقق أن الإعجاز فى القرآن من جهة لفظه ، ومن جهة معناه ، فنظمه البديع غيـر مقدور ، فإن وقع التعجيز لهم بالنظر إلى النظم الخارج عن مقدورهم يكون الضميـر فى مثله عائدا على القرآن ، إذ لا معنى لعود الهاء على النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ ولا فائدة فى التقييد لعجز الكل عنه الأمى وغير الأمى .

أما إذا وقع التعجيز بما فى القرآن من الأخبار عن قصص الأولين ممن لم يقـرأ كتابا ، ولا عرف تاريخا ، ولا خالط من يعرف ذلك ، فإنه يمكن عود الضمير على النبـى ـ صلى الله عليه وسلم ـ .

ثم نبه إلى أن من جحد وجوده ـ صلى الله عليه وسلم ـ أو جحد تحديـه بالقرآن وتعجيز الخلائق به فقد جحد الأمر الضرورى الثابت بخبر التواتر ، ولو فتح إنكار ذلك لساغ إنكار البلاد النائية والأشخاص الماضية .

وانتهى إلى أنه لا معنى للمباحثة فى مواطن الضروريات .

---

(١) سورة البقرة من آيـة ٢٣